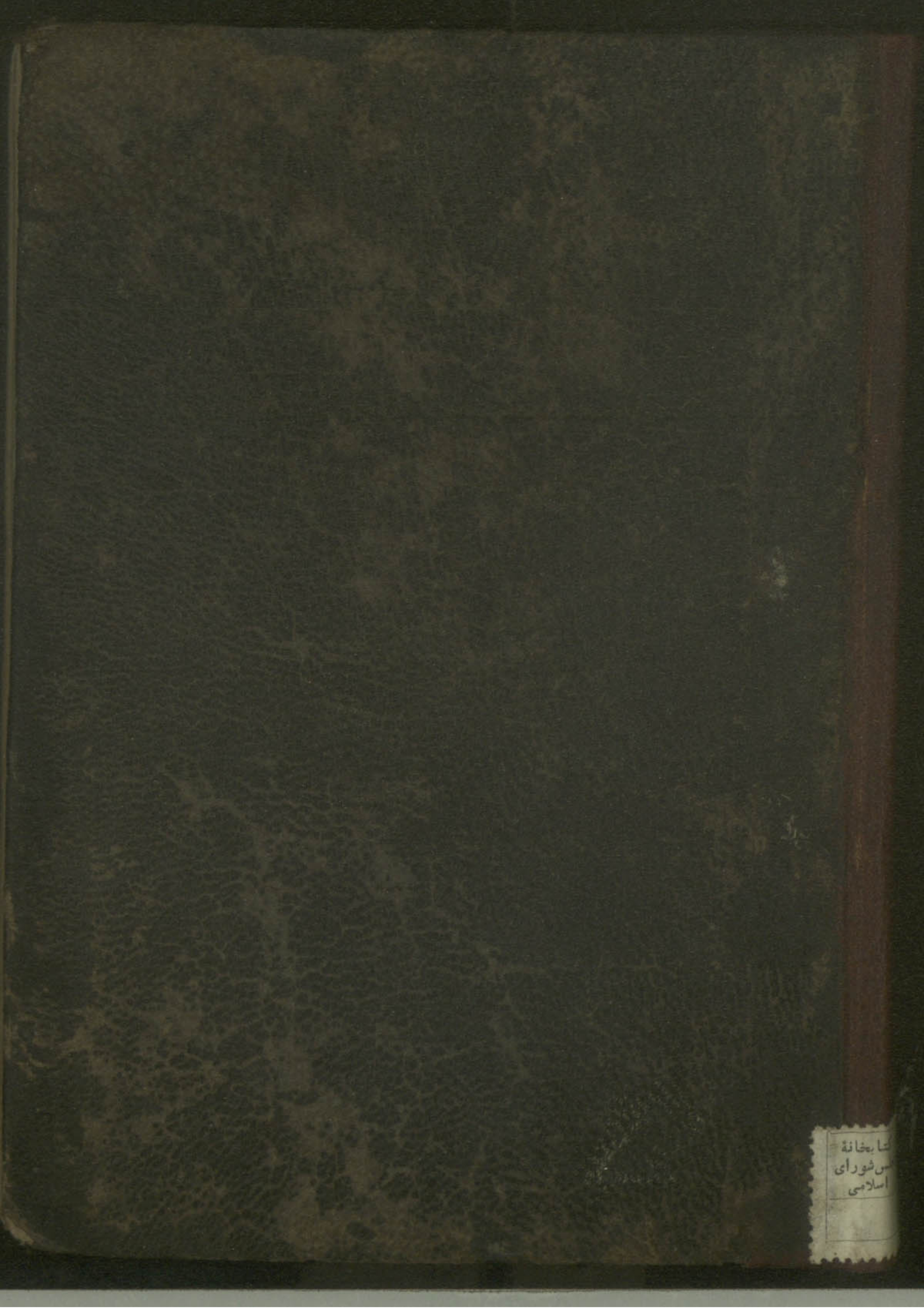


کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی



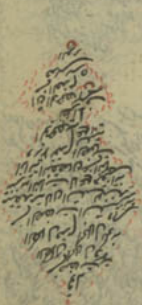
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح حکمة العین
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۹۷) ازکتب اهدائی : معزی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۸۳۰
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۷

٩٧
٤٢

شرح حکمة العین بخاری

وألباب حكمة الأوائل وتضمنه لما سنح بفكري
الفاتر وذهني القاصر فكنت أشاور نفسي مقدماً
رجلاً ومؤخراً أخرى قائلاً لها ما قاله الشاعر
كيف الوصول إلى سعاد ودونها ❊ قلل الجبال و
دونهن حتوف ❊ والرجل حافية وما لي مركب ❊
والكف صفر والطريق مخوف ❊ إلى أن تكرر
ذلك الالتماس منهم فأسعفتهم بموجب
ملتمسهم وشرعت في تحريره على سبيل الاختصار
غير مفض إلى الإخلال وتطويل غير منته
إلى الإملال مورداً فيه الحواشي التي كتب المولى
المولى العلامة أفضل المحققين سلطان العلماء
في العالمين قطب الحق والدين الشيرازي
برد الله مضجعه على هذا الكتاب بأجمعها مشيراً
إليها بقولي في الحواشي القطبية كذا التمييز كلاً

طالب تمييزه عن كلام غيره مبيناً لأكثر الأنظار التي
أشار إليها في مواضع متعددة بقوله فيه نظر
وأهمل بيانه مجتهداً في حل ما يمكن من تلك
الأنظار والأنظار التي أشار إليها بيّنها حلها
سائلاً من الله تعالى الهداية والعصمة ملتمساً
ممن ملئ من جواهر الحكمة وعدد الإنصاف
طبعه أن لا يبادر في الكار إنكار ما يقرع سمعه
بل عليه أن يمعن النظر ويجانب الاعتساف
ثم يسلك مسلك الاستنكار أو ينهج منهج الا
الاعتراف فإن بالحق يظهر مراتب الرجال
لا بتقادم الأزمنة والآجال واعلم أن الطالب
السالك إلى الله تعالى إذا لاحظه تعالى بما له
من صفات الجلال وسمات الكمال فلا يخ إما
أن يلحظه كذلك من غير ملاحظة استكمال





بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية
ومظهر خفيات اسرار الربوبية المبدع بنوره
المشرق محركات الاجرام العلوية المخترع بعلمه
الكامل مسكنات الاجسام السفلية المجبي موارد
المواد بينابيع الصور النوعية المنير لقوابل العلوم
بمصابيح الفكر والروية والصلوة على المصطفين
الكاملين بالنفوس القدسية خصوصا على محمد
المبعوث على كل اسود واحمر من البرية وآله الذين

للآيات والبينات الجلية فان المولى العلامة ملك
المحققين وافضل المتاخرين شمس الملة
محمد بن مبارك شاه البخاري برد الله مضجعه
يقول قد التمس مني بعض اخواني في الدين
وشركائي في طلب اليقين الذين هم خوض
في اقتناص المعارف الالهية واقتباس افضل
ما بنا له قوى البشرية ان اكتب لكتاب حكمة العين
من مصنفات المولى العلامة افضل المتاخرين و
سلطان المناظرين وقدوة المحققين نجم الملة
والدين ابي بكر بن عمر الكاتبي القزويني طاب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه شرحا يذلل من الالفاظ
صعابها ويكشف عن وجه المعاني نقابها مع
اشتماله على الزيادات التي استفدتها من كتب
القوم واحتوائه على خلاصة افكار الاواخر

كما في المراتب السابقة ولم يسلم ولا نم انه لا بعد فيها
اذ عند ارباب الذوق والرياضات من الحكماء بعد
مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة
عين اليقين وهي ان تصير بحيث تشاهد المعقولات
في المفارق المفيض اياها كما هي فيه وثانيهما
مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث يتصل
بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته
تلاقيا روحانيا فالمراد من الوصول الى كمال المعرفة
الوصول الى احدى هاتين المرتبتين ولما كانت
هذه المرتبة مرتبة الانبياء والصديقين عقب
الكلام بذكر الصلوة على افضلهم على ما قال
وخصصت بها محمدا وآله بافضل صلواتك و
رحماتك فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن
الملئكة استغفار ومن البشر دعاء واعظم عبادك

ولما كان الثاني وهو ان يكون الاستكمال بحسب القوة
العملية فانما يكون ذلك بتزكية الباطن بتخلية عن
الملكات الردية وتحلية بالصفات المرضية وبتهذيب
الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية و
على ذلك تحمل قوله وهيئ لنا من الامور ما هو خير لنا
وانما اخرها عن الصلوة على النبي لكونه مستفادا من
الشريعة فاعلموا اخواني ان جماعة من رفقائي
وفقكم الله واياهم للاطلاع على حقائق الامور لما ترقوا
من حضيض الرسالة الشمسية وبالعين النفيس في المنطق
التي الفتها في سالف الزمان التمسوا مني ان اضيف
اليهما رسالة في العلمين الآخرين اعني الالهي والطبيعي
وكان خاطري بالخواطر كلها مشغولة مترددة عن
فارغة ولاماً ثلثنا الى تاليف كتاب او ترتيب خطاب
بسبب اضطرابات ظهرت في الزمان الآتي

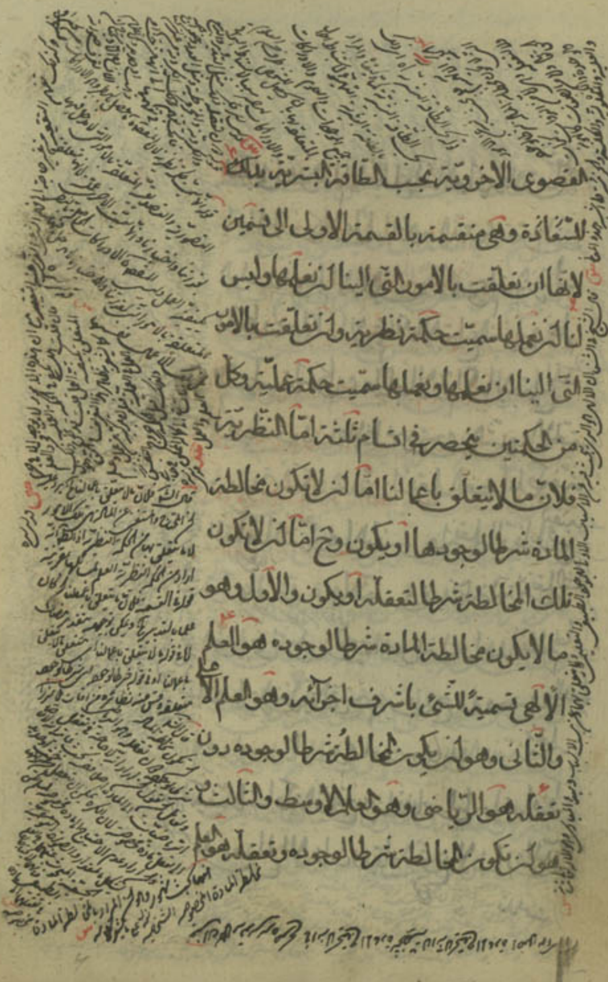
نفسيا او يلاحظه كذلك مع ذلك فان كان الاول
فلا يخ اما ان لا يعتبر نسبته الى مخلوقاته مبدعة
ومكونة ومحدثة او يعتبر نسبته اليها او بكل واحد
من الاعتبارين ينبعث شوق منه الى الاستغال
بالتسبيح والتحميد فالمؤلف افتتح بعد ان كتب
بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا به بقوله
سبحانك اللهم يا واجب الوجود نظرا الى
الاعتبار الاول واردفه بقوله ويا مفيض
الخير والجود نظرا الى الاعتبار الثاني وان كان
الثاني فلا يخ من ان يكون ذلك الاستكمال
بالقوة النظرية في مراتبها او بحسب القوة العملية
فان كان الاول فلا يخ اما ان تكون النفس في
تلك المراتب كاملة بالقوة وعلى هذا القسم
يحمل قوله واقض علينا انوار رحمتك ولان

تلك

تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف فبدايتها
كان للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون
للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
والقوة المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا
هيولانيا وللثانية عقلا بالملكة وللثالثة
عقلا بالفعل قال انوار بلفظ الجمع واما ان تكون
كاملة بالفعل فتكون المعقولات حاضرة لها
بالفعل مشاهدة تسمى مرتبة النفس هذه
عقلا مستفادا وهي عزيزة جدا وعلى هذا
القسم يحمل قوله ويسر لنا الوصول الى كمال معرفتك
فان قيل طلب تيسير الوصول لا يناسب هذه
المرتبة لان الطلب يكون للمفقود لا لما حصل
فيها فنقول لا نم انه لا يناسبها فانه يحمل على طلبها

لكثرة شفقتي عليهم اسعفتهم بملتمسهم والمغتنم
بموجب مقترحهم وشرعت في تحرير رسالة مشتملة
على القواعد الكلية للعلمين المذكورين مع اشارات
الى دقائق وتنبيهات على حقائق خلت عنها الكتب
المصنفة في هذا الفن مرتبة على القسمين الاول
في الالهي والثاني في الطبيعي مستعينا بواهب القوة
الحيوة ومتوكلا على مفيض الخيرات انه خير
موفق ومعين لما كان البحث في هذا المختصر مقصورا
على بيان بعض اجزاء الحكمة رايت ان اقدم معنى
الحكمة واجزائها على سبيل الاختصار فاقول وبالله
التوفيق الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل
ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما
ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة
مضاهية للعالم العقلي وتستعد بذلك السعادة

القصوى



القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وتلك
للسعادة وهي منقسمة بالقسمة الاولى الى قسمين
لانها ان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها وليس
لنا ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل
من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلثة اما النظرية
فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان لا يكون مخالطة
المادة شرطا لوجودها او يكون وح اما ان لا يكون
تلك المخالطة شرطا لتعقله او يكون والاول وهو
ما لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده هو العلم
الالهي تسمية للشيء باشرف اجزائه وهو العلم الاعلى
والثاني وهو ان يكون المخالطة شرطا لوجوده دون
تعقله هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث
وهو ان يكون المخالطة شرطا لوجوده وتعقله هو العلم



الطبيعي وهو العلم الاسفل واما العملية فلان ما يتعلق
باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص
الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل
ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم
السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدني
ومبادي هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية
وفايدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضايل وكيفية
اقتنائها لتزكي بها النفس وان تعلم الرذايل وكيفية
توقيها ليتطهر عنها النفس وفايدة الحكمة المنزلية ان تعلم المشاركة
التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها
المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد
ومولود ومالك ومملوك وفايدة المدنية ان تعلم
كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا
على مصالح الابدان وبقاء نوع الانسان والمدنية
قد قسمت

قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك والسلطنة
ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة
ويسمى علم النواميس فلهذا جعل بعضهم اقسام
الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها
ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم
من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام
المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة
المادة الجسمانية في الوجود العيني اولا والاول
ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي
والثاني ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول
والنفوس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والعلم
الاعلى والفلسفة الاولى كالعلم بالوحدة و
الكثرة والعلية والمعلول وامثالها مما يعرض
للمجردات تارة وللاجسام اخرى ويكن بالعرض



لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية
لما انفكت عنها ولما اتصفت المجردات بها ولا واسطة
بين التقسيمين كما عرفت هذه جملة اقسام الحكمة
ومن استكمل نفسه بها فقد اوتي خيرا كثيرا و
انما نبحث في هذا الكتاب عن قسمي الحكمة النظرية
اعني الالهي والطبيعي مع تقدم الالهي على الطبيعي
على ما قال القسم الاول في الالهي والثاني في الطبيعي
وانما قدمه لكون المبحوث عنه اشرف واقدم
في نفس الامر ولم يبحث عن الرياضي الا عن نبذ من
الهيئة لما قال صاحب الشارع والمطارحات من
ان اكثره يبتني على الامور الموهومة والاعتبارات
الذهنية والمهم هو البحث عن اعيان الموجودات
ولهذا قيل لم يبالغ الشيخ الرئيس في العلم الرياضي
كما بالغ في الالهي والطبيعي وفيه مقالات اما

الاول في الامور العامة اي الشاملة للمجرد والمادي وفيها مقالات
وفيها مباحث البحث الاول في الوجود والعدم تصوّر
الوجود بديهي لان الوجود جزء من وجودي وتصوّر وجودي
بالبديهة بديهي اذ لو لم يكن بديهيا لتوقف
على الفكر وما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل
لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا هف وانما قيد
المعلوم بالبديهة بالمتصوّر لان جزء المصدّق
بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا فالوجود بديهي
وفيه نظر لانه ان اراد بقوله تصوّر وجودي
بديهي ان تصوّر وجوده الخاص به بديهي فهو
ثم لكونه عين المتنازع فيه او مستلزما له وعلى
تقدير صحته لا يكون الوجود اي المطلق جزءا منه
لان من يقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا له
في الخارج بل خارجا عنه كما سيجيء ولو اراد العلم



بحصول الوجود له بديهي فهو مسلّم لكن لا يلزم
من كون العلم بحصول شيء لشيء بديهيا أن يكون العلم بحقيقة
ذلك الشيء بديهيا بل اللازم أن يكون ذلك الشيء
متصوّرا بوجه لا غير وهو اي الوجود الذي هو متصوّر
بالبديهة مشترك اي بالاشتراك المعنوي بمعنى أن
اطلاق الوجود على الموجودات بمعنى واحد والا
اي لو لم يكن مشتركا بالاشتراك المعنوي على ما ذهب
اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين بل باللفظي على
ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري لزال اعتقاد الوجود
بزوال اعتقاد الخصوصيات سواء كان زوال
اعتقاد الخصوصيات باعتقاد خصوصية اخرى
او بغيره وذلك لانه اذا لم يكن مشتركا معنى بل
لفظا فلا يخلو من أن يكون زايدا عليها لكن يكون
مفهوم الوجود لكل ماهية مغايرا للمفهوم الآخر
وانما

وانما كان يلزم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصيات اما اذا كان الوجود عين الماهية فظ
ضرورة زوال اعتقاد كون الشيء جوهرا باعتقاد
كونه عرضا واما اذا كان زايدا عليها مختصا بها
فلانه اذا زال الاعتقاد بالمختص به يلزم زوال الاعتقاد
بالمختص والا لم يكن مختصا هف ولقائل أن يقول
على تقدير أن يكون الوجود مشتركا بالاشتراك
اللفظي يحتمل ايضا أن يكون الوجود عينا في الواجب
وزايدا في الممكن وبالعكس فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات
على التقدير حتى يلزم أن يكون الوجود مفهوما واحدا
والقائلون قائلون بان الوجود عين في الواجب
وزايد في الممكنات فكيف يمكنهم الاستدلال على
بطلان ذلك وبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم
الواقع وبطل الواسطة اي في قولنا الشيء اما أن يكون موجود



او معدوما وجود خاص ای علی تقدیر ان لا یکون الوجود
مشترکا معنویا وذلک لانه بالحقیقة کقولنا الشیء
اما ان یکون سوادا او معدوما ان قلنا ان وجود
السواد عین کونه سوادا او کقولنا الشیء اما ان یکون
موجودا بوجود خاص او معدوما ان قلنا ان وجود
السواد زائد علی ماهیته ومخالف لوجود غیره ولما
صح انقسام الی الواجب والممکن لان ما لا یکون مشترکا بین الشیئین
معنویا لا ینقسم الیهما ولهذا لا یصح تقسیمه الیهما
ولهذا لا یصح ان یقال الانسان اما هندی او حجر
لانا نقول لا نم ان ما لا یکون مشترکا بین شیئین معنویا
لا ینقسم الیهما لانقسام العین الی مفهوماته مع انه
لیس مشترکا معنویا لان المنقسم الی مفهوماته هو المسمی
بالعین وهو مشترک معنوی والتوالی باطلة اما
الاول فلانا اذا اعتقدنا ان الممکن الموجود له سبب
ممکن

ممکن الوجود جزمنا بوجود ذلک السبب ثم اذا اعتقدنا
ان ذلک السبب واجب الوجود زال اعتقاد کونه ممکن
الوجود ولا یزول اعتقاد وجوده ای وجود ذلک السبب
ولقائل ان یقول ان اراد انه لا یزول اعتقاد وجود السبب
المتصف بالامکان علی تقدیر المذکور فهو مم وان اراد
انه لا یزول الاعتقاد بوجود السبب مطلقا فهو مسلم
لکن هذا لا یفیده لان الخصوصیة هی السبب الخاص
المتصف بالامکان لا مطلق السبب فاعرفه اما الآخر
فظاهر ان لصحة انحصار الشیء فی الموجود والمعدوم
وصحة انقسام الوجود الی الواجب والممکن والشرطیة
الاولی ثم لاحتمال ان یکون وجود کل ماهیة ممکنة
زائدا علیها الخ ای علی تقدیر ان لا یکون الوجود مشترکا
معنویا ویجوز قیام بعض افراده بنفسه وهو الوجود
الواجبی فلا یجب زوال اعتقاده بزوال الاعتقاد بخصوصیته

الاول لا یصلح سندا ایضا لان المعتقد لما اعتقد خصوصیة
جوهر فیکون الوجود مختصا بالجوهر یجب اعتقاده فیزول
اعتقاد وجود الجوهر بزوال اعتقاد الجوهر ولا یخفی
ان الاول من النظرین لا یرد علی التوجیه الذی ذکرناه
یدل علی ان المراد ما ذکرنا لا ما ذکر فی الحواشی انه لو قال
لاحتمال قیام بعض افراده الخ لاغناه عن قوله
ان یکون الی قوله ویجوز علی تقدیر کون المراد ما فی
الحواشی فیکون ذکره لغوا هذا فاعلم ذلک وکذا
ثم ای وکذا الشرطیة الثانیة ممنوع عندنا لان
المقابل العدم کل ماهیة هو وجودها الخاص بها
واذا کان کذلک فقولک الشیء اما ان یکون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما ان کان الشیء اشارة
الی مهیة معینة کالسواد مثلا وعنیتم بقولک
الشیء اما ان یکون موجودا باحد الوجودات المخالفة
فی المهیة

فی مهیته او معدوما ان لم یکن اشارة الی مهیة معینة
بل کان مطلقا فانحصاره فی وجود القسمة فی القسمین
فی کل من المثالین واضح لاستحالة ان لا یکون موجودا
بوجوده الخاص ولا یکون معدوما او ان لا یکون
موجودا باحد الوجودات المخالفة فی المهیة ولا یکون
معدوما وهو ظاهر واما ما ذکروه لبطلان التالی
الاول وفی بعض النسخ التالی الاولی ای التالی الشرطیة
ضعیف لجواز ان یکون الاشتراک لفظیا فلهذا
لا یزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصیة
وتوجیهه علی ما فی الحواشی القطبیة ان یقال لا نم انه
لا یزول اعتقاد وجوده ان عنیت به الوجود الذی
کان ذلک السبب موجودا به سواء کان عین مهیته
مهیته او زائدا علیها ومسلم ان عنیت به ما یطلق
علیه الوجود بالاشتراک اللفظی ولکن لا یلزم منه

اما على الاول فلان الاعتقاد باحد المتغائرين لا يجب
ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر واما على الثاني
فلانه لا خصوصية له حتى يزول الاعتقاد به عند
زوال الاعتقاد بتلك الخصوصية وتوجيهه
ان يقال لا نم انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات
لان الوجود المعتقد ان كان هو الوجود الواجبي
فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون
الوجود الواجبي قائما بنفسه لا خصوصية له فلا
لا يزول بزوال الشيء من الخصوصيات لبرائته عنها
وان كان هو الوجود الممكني فيحتمل ان لا يكون
الوجود مشتركا معنويا ويكون زايدا عليها على
مهيات الممكنات فلا يزول الاعتقاد به بزوال
اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد باحد المتغائرين

لا يجب

لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر وفيه
نظر لان الاعتقاد باحد المتغائرين يجب ان يزول
عند زوال الاعتقاد باخر اذا كان مختصا بذلك الاخر
بحسب اعتقاده وفي الحواشي القطبية توجيهه ان يقال
لا نم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية
لجواز ان يكون بعض الوجودات قائما بنفسه ويعتقد
انه جوهر مثلا ثم عند زوال اعتقاد الخصوصية و
هي الجوهرية في المثال لا يلزم زوال اعتقاد الوجود
المفروض اذ ليس مختصا بالجوهر فيزول بزواله
وفيه نظر لانه انما يصلح سندا للمنع الشرطية لو كان
مراد المستدل من الخصوصيات مطلق الخصوصيات
سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر او لا اما لو كان
المراد بالخصوصيات الخصوصيات التي في نفس
الامر فلا يصلح سندا وهو ظ والحق انه على التقدير

نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم زوال اعتقاد الوجود
الذي كان السبب موجودا به فالمنفي غير لازم واللازم
غير منفي ولو جعل المنفي هو اللازم منعنا الشرطية
والسند ظاهر وهذا الترديد الذي ذكرنا في نفي
التالي يمكن ايراده على الملازمة بان يستفسر عن
التالي ويمنع الملازمة على احد التقديرين ونفي
التالي على الاخر بل الاصوب ايراده عليها اولا
وقد ذلك بان يق اي شيء نعني باعتقاد الوجود في قولك
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية
ان عنيت به اعتقاد الوجود بحسب المعنى فالملازمة
حقة لكن نفي التالي مم فان الذي لا يزول فيما ذكر
في بيان نفي التالي هو اعتقاد الوجود بحسب اللفظ
وان عنيت به اعتقاد الوجود بحسب اللفظ فالملازمة
ممنوعة اذ على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا

يجوز

يجوز اطلاق لفظ الوجود على انه خصوصية كانت
حادثة او زايلة لكن في كل منهما بمعنى آخر كما تعين
فاعلم ذلك فانه مع وضوحه دقيق وعلم منه
اي مما ذكرنا في ضعف بطلان الشرطية الاولى
ضعف بطلان التالي الشرطية الثالثة وهو قوله
لما صح انقسامه الى الواجب والممكن بان يق يجوز
ان يكون صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن
لكونه مشتركا بالاشتراك اللفظي وتوجيهه ان يق
ان عنيت بعدم الانقسام في قولك لو لم يكن
مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب والممكن
عدم الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمة
لكن نفي التالي مم لان الوجود انما ينقسم اليهما
بحسب المعنى ان لو كان مشتركا معنويا بينهما وهو
النزاع الا فيه وان عنيت به عدم الانقسام اليهما


بحسب اللفظ فالشرطية ممنوعة لان عند القائل باطلاق
لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي يجوز انقسامه
اليهما على معنى انه يصح ان يطلق عليهما لكن في كل واحد
منهما بمعنى آخر كالعين في الحواشي القطبية توجيهه
لم لا يجوز ان يق لا نم صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن
ان اردت بالوجود الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا
ولا معنى وسلم ان اردت به الوجود الذي ليس
مشتركا معنى فقط ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت
نفيه لان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي
لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفي
والمنفي غير لازم وفيه نظر والاولى ان يق ان اردت
بالوجود الذي صح انقسامه الى الواجب والممكن
ما صدق عليه الوجود فالملازمة ممنوعة وان
اردت غيره فنفي التالي ثم اعد النظر هو ان اللازم
عدم

عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى
لا ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى على ما يظهر
بالتأمل واما قوله والاولى فاصله ما ذكرنا في توجيه
كلام المص والاولى ان يق الوجود اي الخارجي
عبارة عن كون الشيء في الاعيان اذ الوجود
الذهني عبارة عن كون الشيء في الاذهان والوجود
المطلق هو مطلق الكون وفي الحواشي القطبية هذا
التعريف ينافي كونه بديهيا وفيه نظر ولا شك
ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا المعنى
اي في كون الشيء في الاعيان ولقائل ان يقول لا نم
ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا اي في
الكون في الاعيان لكن لم قلتم ان اطلاق لفظ
الكون في الاعيان عليها بمعنى واحد ولم لا يجوز
ان يكون اشتراكها فيه كاشتراك مفهومات

العين فيها فلا بد له من دليل وهو اي الوجود المطلق
خارجيا كان او ذهنيا على ما في الحواشي القطبية
وفيه نظر ليس نفس الماهية الممكنة خلافا لابي الحسن
الاشعري وابي الحسين البصري اذ عندهما وجود
كل شيء عين حقيقته ولا داخلا فيها والا لكان
تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجوده وذلك
على تقدير ان يكون الوجود نفس ماهية ممكنة
او مستلزما لتعقله وذلك على تقدير ان يكون الوجود
داخلا فيها لاستلزام تعقل الكل تعقل الجزء واللازم
بط لانا قد نعقل المثلث مع الشك في وجوده اي
الخارجي والذهني لا يق هذا لا يتاتى في الوجود الذهني
لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره لانا
لا نم ذلك لانه لا يلزم من العلم بالشيء العلم
بالعلم به ولقائل ان يقول ان اراد ان الوجود ليس
نفس

نفس شيء من الماهيات الممكنة ولا داخلا في شيء
منها فنقيضه ان الوجود نفس بعضها او جزء بعضها
ولا يلزم من ذلك ان يكون تعقل كل ماهية ممكنة
هو عين تعقل وجوده او مستلزما لتعقله بل
اللازم ان تعقل بعضها هو عين تعقل وجوده او
مستلزما لتعقله ثم ولو اراد انه ليس نفس
بعضها ولا داخلا فيها وذلك على تقدير صحة
ما ذهب اليه الحكماء وهو ان الوجود زائد على
الماهيات الممكنة وفي الحواشي القطبية وفيه نظر
لانه انما يتم لو قال انا نعقل المثلث مع عدم تعقل
وجوده وهو ثم قال الى ان يقال المثلث على
نحو الوجود هو غيره لكن هذا يدل على ان
الوجود ليس نفس ماهية ولا يدل على انه ليس جزءه
لانه انما يدل عليه لو كان كل جزء محمولا والواقع

خلافه واقول وفيه نظر لان حمل المثال على المقصود
دون الوجود يدل على انه غيره فى الذهن دون الخارج
والنزاع فيه والملكات اى الوجود ليس نفس الماهية
الممكنة ولا داخلا فيها والا لما كان ما ضم اليها
اى ضم الوجود الى الماهية مانعا من صدق ما هو
عليها وفى الحواشى القطبية فيه نظر لان هذا انما
يصح ان لو صدق قولنا كل ما صدق على امر صدق
عليه اذا اخذ مع نفسه او مع جزئه وهو ممنوع
والمستند ظ والتالى بط لان السواد يصدق عليه
انه قابل للوجود والعدم والسواد مع الوجود لا يصدق
عليه ذلك وفيه نظر لانه لو اراد نفس السواد
الذى ضم اليه الوجود لا يصدق عليه ذلك فهو ممنوع
فانه قابل للوجود المضموم اليه والعدم ايضا والا
لاخرجه ضم الوجود لا يصدق عليه ذلك اليه من الامكان

الذاتى

الذاتى الى الوجوب الذاتى وفساده ظ ولو اراد
ان المجموع من السواد والوجود المضموم اليه لا يصدق
عليه ذلك فهو مسلم لكن لا نم ان المنفى ح ما هو اللازم
على ما مر من ان ذلك غير لازم والاولى ان يستفسر
من التالى ويمنع الشرطية على احد التقديرين ونفى
التالى على الاخر وذلك بان يق اى شئ اردتم بعدم
منع ح ان اردتم انه يجب ح ان يصدق على نفس
السواد عند ضم الوجود اليها ما يصدق عليها قبل
ضمه اليها فهو مسلم لكن لا نم ان اللازم منتف
وان اردتم ح يجب ان يصدق على الماهية المضموم
اليها الوجود اى على المجموع ما يصدق على نفس تلك
الماهية قبل الضم فهو مم والمستند ظ لانا اردنا
به الشق الاول ولازمه منتف لان الماهية قبل
ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة للوجود

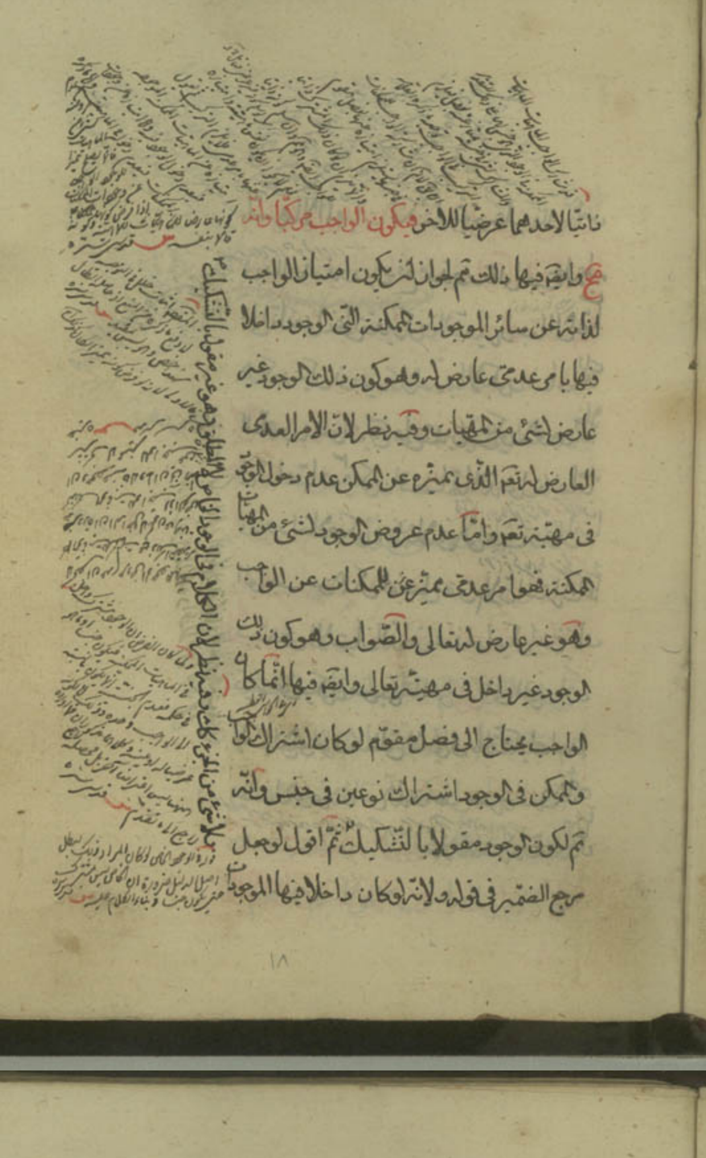
والعدم والماهية عند ضم الوجود اليها لا تصدق على
نفسها انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها
للوجود يقتضى ضم العدم اليها والتقدير خلافه لانا
لا نم ان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها
مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود
يقتضى كونها معدومة واستعدادها للعدم
يقتضى كونها موجودة فلو كانت مستعدة للوجود
والعدم معا لكانت موجودة ومعدومة معا
هف ولانه لو كان داخلا فيها اى فى الماهيات الممكنة
بل فى الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد
ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب على الممكن
بفصل مقوم لكان اعم الذاتيات اذ لا ذاتى اعم منه
المشتركة بناء على ان الوجود مفهوم مشترك
بين الموجودات فكان جنسا لها فتباين الانواع

الداخلة

الداخلة فيه بعضها عن البعض بفصول موجودة
لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر العدمى متميزة عن
الانواع بفصول اخر لدخول الجنس ح فى طبيعة الفصول
موجودة لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم وهكذا
الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من امور غير
متناهية مترتبة وفى الحواشى القطبية فيه نظر
لانه لو اراد بالفصول الموجودة ما يكون الوجود
داخلا فيها فهو مم لكن لا نم احتياجها الى فصول
اخر تميزها عن الانواع وانما كان محتاجا اليها
لو لزم من صدق الوجود عليها دخول الوجود فيها
وهو غير لازم هذا اذا كان المدعى انه ليس جزءا
لجميع الماهيات الممكنة اما لو كان المدعى انه ليس
جزءا لبعضها لتم هذا الدليل ان سلم الوجود مشترك
اقول وعلى تقدير ان يكون المدعى ان الوجود ليس جزءا

بجميع المهيات الممكنة يحتمل ان يكون صدق نقيضه
بان يكون الوجود جزء الماهية ممكنة فقط وعلى هذا
لا يكون جنسا لان الجنس يجب ان يكون ذاتيا للمتباينات
وفي فصله لو كان المدعى انه ليس جزء لبعضها لتم
هذا الدليل ان سلم ان الوجود مشترك نظر لانه
على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم ان يكون
جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كان تمام المشترك
بينها وهو ممنوع ويمكن الجواب عنه بان الاشتراك
بين الماهيات المتخالفة اذا كان في ذاتي سواء كان
جنسا ام لا كان الامتياز ايضا بالذاتي فذلك الجزء
المميز للواجب ان يكون موجودا فيكون الوجود داخلا
فيه فيتسلسل ويمكن ولو كان امتياز الواجب عن
الممكن بفصل مقوم وفي الحواشي القطبية لاشتراك
الوجود بينهما وفيه نظر لان المشترك بين الشيئين قد يكون

ذاتيا



ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فيكون الواجب مركبا وانه
ع وايضا فيها ذلك تم لجواز ان يكون امتياز الواجب
لذاته عن سائر الموجودات الممكنة التي الوجود داخلا
فيها بامر عدمي عارض له وهو كون ذلك الوجود غير
عارض لشيء من الماهيات وفيه نظر لان الامر العدمي
العارض له نعم الذي يميز عن الممكن عدم دخول الوجود
في مهيته نعم واما عدم عروض الوجود لشيء من الماهيات
الممكنة فهو امر عدمي مميز عن الممكنات عن الواجب
وهو غير عارض له تعالى والصواب وهو كون ذلك
الوجود غير داخل في مهيته تعالى وايضا فيها انما كان
الواجب يحتاج الى فصل مقوم لو كان اشتراك الواجب
والممكن في الوجود اشتراك نوعين في جنس ولكنه
تم لكون الوجود مقولا بالتشكيك ثم اقول لو جعل
مرجع الضمير في قوله ولانه لو كان داخلا فيها الموجودات

باسرها لا المهيات الممكنة لم يتوجه عليه ذلك وليس
في ذلك محذور بل دفع محذور فالواجب حمله عليه
على انا نقول على تقدير كون الضمير راجعا الى المهيات
الممكنة يمكن توجيه كلامه بما لا يكون فساده بذلك
الظهور وهو ان يقال على تقدير ان يكون الوجود داخلا
في الماهيات فيكون اقتضاؤها الدخول فيما هي
موجود داخلا فيكون داخلا في الواجب فكان امتياز
الواجب عن الممكن بفصل مقوم لان اشتراك الذاتي
يستدعي الامتياز الذاتي هذا ما يمكن ان يتكلف
فيه حتى يكون موجها ظاهرا وهو اي الوجود لكن
لا مطلق الوجود مطلق المقول بالتشكيك لعدم
حصته بل الوجود الخاص الذي هو معروضه في الخارج
نفس حقيقة واجب الوجود خلافا للمعتزلة وجمهور من الاشاعرة
والا لكان داخلا فيها او كان خارجا عنها والاول

يستدعي

يستدعي التركيب والثاني كونه ممكنا لافتقاره الى الغير
ح وكل ممكن لا بد له من علة فعلته ان كانت تلك المهية
لزم تقدمها عليها بالوجود لوجوب تقدم العلة على
المعلول بالوجود فيكون المهية موجودة مرتين مرة
بالوجود السابق والاخرى وان كانت غيرها لزم افتقار واجب
الوجود في وجوده الى سبب منفصل وما كان كذلك
لا يكون واجبا اي مفتقرا في وجوده الى السبب المنفصل ولئن منع وجوب تقدمها
عليها بالوجود لجواز ان يكون المهية من حيث هي
علة له من غير اعتبار وجودها وعدمها كما في القابل
وتوجيهه ان يقال لا نم ان علته ان كانت تلك المهية
لزم تقدمها عليه بالوجود قلنا لا نم والمستند ان
المهية المهيات الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع
انها ليست متقدمة عليه بالوجود فظهر ان ذلك
نقض تفصيلي لا قياس فقهي كما زعم بعضهم فتامل

العلم بما ذكرنا من المقدمة وهى تقدم العلة المفيدة اى للوجود
بالوجود ضرورى لان المفيد للوجود لابد ان يكون له وجود
فيفيد غيره الوجود وفيه نظر لانا لا نم مطلقا بل المفيد
للوجود الذى لا يكون وجوده من ذاته بل من غيره يجب
ان يكون متقدما عليه بالوجود اما الماهية التى يكون
وجودها من ذاتها وتكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز
ان لا يتقدم على الوجود بالوجود لا يقال لما كانت تلك
الماهية علة قابلية لذلك الوجود فلم تكن علة فاعلية له
لامتناع كون الواحد سيما البسيط قابلا وفاعلا
معا لشئ واحد لان استحالة ذلك لم تتم كما سيجئ بعد
بخلاف القابل اى الموجود فانه مستفيد للوجود
والمستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا لامتناع
تحصيل الحاصل واذا كان العلم بما ذكرنا من المقدمة
ضروريا فمنعها لا يستحق الجواب لانا على سبيل التنزل

الوجود

الوجود من حيث هو وجود يقتضى اللاتجرد اى العروض
والا لكان مقتضيا للتجرد اى لعدم العروض او غير مقتض
لشئ منهما والاول اى اقتضاء التجرد يقتضى ان يكون وجود كل ممكن
مجردا اى غير عارض وعندكم وجود ممكنات غير مجرد
هف والثانى اى عدم اقتضائه شيئا منهما افتقار
اى يقتضى افتقار واجب الوجود فى تجرده اى فى عدم
عروض وجوده الى سبب منفصل وفى الحواشى القطبية
وفيه نظر لجواز ان يكون هو كونه وجود الواجب اقول
ولا يعترض عليه بان كونه وجود الواجب امر اضافى
تحققه فى العقل فقط فلا يجوز ان يكون علة للتجرد فى
الخارج لان المراد ان التجرد صفة من صفات وجوده
ثم فى العقل واتصاف الموصوف بصفة ربما يكون
لكونه ذلك الموصوف لا لامر مغائر وهو كلام حق
واذا كان الوجود من حيث هو وجود يقتضى اللاتجرد

يكون وجود الواجب غير مجرد وهو المط ولان وجوده
معقول لان الوجود بديهى التصور وحقيقته غير
معقولة فاذن وجوده غير حقيقته لان ما هو معقول
غير ما هو غير معقول فاذا كان وجوده مغايرا
لحقيقته كان زائدا لامتناع دخوله فى حقيقته
ولان وجوده لو كان عين حقيقته لما كان
اى وجوده واجبا لان الوجوب امر اضافى لا يمكن
تعقله الا بين امرين واذا كان كذلك استحال ان يعرض
لوجوده الوجوب على تقدير كونه عين حقيقته اذ
ليس هناك شئ ح سوى الوجود والتالى باطل
لانا نجيب عن الاول بان التجرد اى عدم العروض
امر عدمى فلا يفتقر الى سبب وتوجيهه ان نقول
لا نجوز ان لا يكون الوجود من حيث هو هو مقتضيا
لشئ منهما قوله ذلك يقتضى افتقار واجب الوجود

فى تجرده

فى تجرد وجوده الى سبب منفصل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك
ان لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك وفى الحواشى
القطبية وفيه نظر لانه ممكن فلابد له من سبب اقول
ولا يعترض بانا لا نم ان كل ممكن لابد له من سبب لان
لان الممكن العدمى لابد له ايضا من سبب وهو عدم سبب
وجوده فان عدم العلة علة لعدم المعلول ولا بان تجرد
وجوده واجب عند الخصم لا انه ممكن لان اتصافه
تعالى بهذا المفهوم واجب ولا مانع من ان يكون
الممكن فى نفسه واجب الحصول لغيره وعن الثانى
بانا لا نم ان وجوده معقول بل المعقول الوجود
من حيث هو وجود الذى هو اللازم لا انه لو وجد
الخاص الذى هو عين حقيقته وتعقل اللازم لا يقتضى
تعقل الملزوم بالحقيقة وعن الثالث لا نم عروض
الوجوب له بل الوجوب هو عين حقيقته

كما سيبرهن عليه وفيه نظر لانه فسر الوجوب باستحقاق

الشئ الوجود فهو على تفسيره امر اضافى فكيف يتصور

ان يكون عين مهيته واما الدليل الذى ذكره على ان

الوجوب عين مهيته مدخول فيه كما سيجئ واعلم ان اللفظ

الواحد قد يقع بمعنى واحد على اشياء مختلفة بالتشكيك

اى على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع لفظ

المتصل على المقدار والجسم ذى المقدار واما بالا

بالاولوية وعدمها كوقوع لفظ الواحد على ما لا ينقسم

اصلا وعلى ما ينقسم لكن لا من جهة كونه واحدا واما

بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج

والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على

العلة والمعلول بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض

بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد

والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالو

الثلثة

الثلثة لكونه مبدأ لكل ما بعده من الموجودات

والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السوا

امتنع ان يكون مهية تلك الاشياء او جزء منها

لان المهية المشتركة بين اشياء واجزائها لا تختلف

بالنسبة اليها بل يكون هو امرا خارجا عارضا لها

وح يكون الوجود المقول عليهما بالتشكيك خارجا

عنهما عارضا لهما فى الذهن لا فى الخارج لامتناع

ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا ولا يلزم

من ذلك ان يكون وجود الواجب لذاته مساويا

فى الحقيقة لوجود الممكنات لان الامور المختلفة

بالحقيقة جاز اشتراكها فى لازم واحد خارجى

واليه اشار بقوله فيجب ان يعلم ان اطلاق لفظ

الوجود على حقيقة واجب الوجود بناء على ان وجوده

عين حقيقته اذ الوجود لا يطلق على الحقيقة من حيث

هى حقيقة بل انما يطلق عليها من حيث هى وجود

وعلى سائر اى على سائر الموجودات الممكنة بالتشكيك

فاذا تحققت بذلك ينحل لك كثير من الشبهة منها الشبهة الاولى

من الثلثة المذكورة آنفا وذلك لانه ان عنى بالوجود

فى قوله الوجود من حيث هو يقتضى اللاتجرد الوجود

المقول بالتشكيك او وجود الممكنات اخترنا انه

يقتضى اللاتجرد وقوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود

الواجب ايضا كذلك قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان

مساويا للوجود المقول بالتشكيك او لوجود

الممكنات فى الحقيقة وذلك مم وان عنى به وجود

الواجب لذاته اخترنا انه يقتضى التجرد وقوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود

الممكنات ايضا كذلك قلنا لا نم والمستند ما مر هكذا ذكره

المص فى شرح الملخص لانه على تقدير ان يكون الوجود المقول

بالتشكيك مقتضيا للاتجرد يلزم لا تجرد وجود الواجب

لان اللاتجرد

لان اللاتجرد اذا كان من لوازم الوجود المطلق اللازم

لوجوده الخاص كان لازما لوجوده الخاص لانا نقول

من الحواس ان عنى بالوجود المجرد الوجود المقول

بالتشكيك فلا نم انه يقتضى اللاتجرد قوله لو لا لكان

مقتضيا للتجرد او غير مقتض مقتض لشئ منهما

قلنا لا نم اخترنا الثانى قوله يلزم افتقار واجب الوجود

فى تجرده الى سبب منفصل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك

ان لو كان الوجود المقول بالتشكيك هو الوجود

المجرد وليس كذلك انما المجرد هو الوجود الخاص لا المطلق

ولا مانع عن اقتضاء الخاص لما لا يقتضيه العام

وان عنى به وجود الممكنات نختار انه يقتضى اللاتجرد

وان عنى به وجود الواجب نختار انه يقتضى التجرد

ومنها الشبهة الثانية من الثلثة لان قوله فى

الصغرى وجوده معقول ان عنى به الوجود المطلق

اى الواقع بالتشكيك ثم ويلزم منه ان يكون حقيقته
مغايرة لذلك الوجود والحكما قائلون به وان عين
وجوده الخاص ثم كان من يعتقد ان حقيقته غير
معقولة وهى عنده هذا الوجود فكيف يسلم انه معقول
واعلم ان العقلاء اختلفوا فى الوجود الذهنى فاثبته
الحكماء ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشاء من
اختلافهم فى تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء عبارة
عن حصول صورة المعلوم فى الذهن لزمهم القول
بالوجود الذهنى وعند المتكلمين لما كان عبارة
عن نسبة تحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية
قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
النسبة انكروه واحتج المؤلف على ما ذهب اليه
الحكما بقوله واعلم انا نتصور امورا لا وجود لها فى الخارج
ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة
الوجودية

الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة
للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ واذ ليست فى الاعيان
فهى فى الاذهان فثبت القول بالوجود الذهنى وفيه
نظر لان اللازم فى قولك ثبوت الصفة للشئ
فرع ثبوت ذلك الشئ كون تلك الامور ثابتة و
لا يلزم من الثبوت الوجود حتى يلزم من عدم وجودها
فى الاعيان وجودها فى الاذهان بل لانه يصدق
على المعدوم المطلق انه مقابل للوجود مع انه
لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الخارج ولان
ثبوت الوجود الذى هو صفة وجودية للماهية
لا يستدعى ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك
والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى
النهاية لانا نجيب عن الاول بان الثبوت هو
الوجود ومن قال بان الثابت قد لا يكون موجودا

فسيجئ بطلان قوله على انا نصرح بالوجود ونقول وجود
الصفة للشئ فرع وجود ذلك الشئ واذ ليست موجودة
فى الاعيان فهى موجودة فى الاذهان وعن الثانى
بانا لا نم ان حكم بالمقابلة حكم ثبوتى لان معناه
عدم الاجتماع ولئن سلمناه فلا نم انه لا وجود له فى الذهن
بل له وجود فيه كما سيذكره المص وعن الثالث بان المدعى
على ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية هى غير الوجود
يجب ان يكون موجودا هكذا ذكره الامام والاولى
ان يقال المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا سواء كان مع تلك الصفة
او قبلها وعلى هذا فلا شك فى ان الماهية المحكوم عليها
بالوجود ايض موجودة بل لان قوله واذ ليست فى الاعيان
تناقض قوله فهى فى الاذهان اذ كل ما هو موجود فى
الاذهان عنده موجود فى الاعيان ويمكن الاعتذار
عن ذلك

عن ذلك ولما ذكره افضل الشارحين من ان الاحكام
الثبوتية التى استدل بها على ثبوته ان اراد بها الثبوت
الخارجى فهو بط لان المحكوم عليه بالوجود الخارجى
يجب ان يكون موجودا فى الخارج فبطل الاستدلال
على الوجود الذهنى وان اراد بها الثبوت الذهنى
كان استدلالا بالشئ على نفسه وان عطف على قوله
انا نتصور اى واعلم انا نتصور واعلم ان الحقائق
الكلية لا وجود لها الا فى الاذهان ضرورة
انها لا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان اذ كل
موجود فى الاعيان فهو متشخص ولا شئ
من المتشخص بكلى فلا شئ من الموجود فى الاعيان
بكلى فلا شئ من الكلى بموجود فى الاعيان ولا
يعارض ذلك بان الحقائق الكلية لا وجود لها
الا فى الاعيان انها وجود وليس فى الاذهان

اذ كل موجود في الاذهان فهو صورة شخصية
بكلي لانا لا نم انه لا شئ مما هو صورة شخصية
في نفس شخصية بكلي لانا نعني بكون الشئ كليا انطباقه
مطابقته لما في كل واحد واحد من الاشخاص
وللصورة الذهنية كذلك بخلاف الموجود في الخارج
فانه لا يكون مطابقا لشئ من الاشياء اصلا
ثم هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات
قد يكون مطابقا لبعض ويحقق ان الكلية
الطبيعية باعتبار انها ذات مثالية ليست متاصلة
في الوجود لكون مهية بنفسها اصلية بل هي مثال
ادراكي لما وقع او سيقع من حيث انها مثال ادراكي
لامر خارجي او لما هو بصدد الوجود ويصح مطابقتها
للكثرة يسمى كليا الا باعتبار مطابقتها لما في
الكثير فقط ولا لكونها مع ذلك غير متخصصة

اذ لها

اذ لها تخصص بامور كحصولها في الذهن وعدم
الاشارة اليها وكونها لا تقبل الانقسام ولا وضع لها
وغير ذلك بخلاف الامر الخارجي فانه تخالفه ليست
مثالا لشئ اخر وهو قوله لانا لو حصلت الحرارة و
البرودة الكليتان في الذهن لزم اجتماع الضدين
ولكان الذهن حارا وباردا عند حصولهما
فيه لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت فيه حرارة وكذا
البارد لانا لا نم تحقق التضاد بين الامور الكلية
لعدم تعاقبهما على موضع واحد ولا نم ان الحرارة
والبرودة الكليتين لو حصلتا في الذهن يلزم
كون الذهن حارا وباردا معا وانما يلزم ذلك ان
لو كان الحاصل فيه هما بعينهما وليس كذلك بل الحاصل
صورتهما فغيرهما ولا نم ان صورتيهما ما نقص
تقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما واليه

اشار بقوله ولا نم اقتضاء الصورة الذهنية
الحرارة والبرودة قال الامام مجيبا عن هذا
المنع لان صورة الحرارة وشبهها ان كانت هي
الحرارة بعينها فلا اشكال باقي و الا بطل القول
بحصول ماهية الحرارة في الذهن والمفروض
ذلك وهو ضعيف لانا لا نم ان المفروض ذلك
بل المفروض ان صورة الحرارة حاصلة فيه لا انه
صورة الحرارة ان كانت هي بعينها عاد الاشكال
وان كانت غيرها لم يكن ادراكنا الحرارة ادراكا
لها لان ادراك الحرارة اذا كان عبارة عن حصول
صورتها في الذهن فعند حصولها تكون الحرارة
مدركة سلمنا اقتضاء الحرارة الصورة الذهنية
الحرارة والبرودة لكن لا نم ان الذهن قابل لها
اذ لابد لها من العلة القابلية في حصول الاثر لا

من العلة

من العلة القابلية في حصول الاثر الفاعلية واليه
اشار بقوله وقبول الذهن لهما اي لا نم قبول الذهن
لهما ولقائل ان يقول لا نم انا نتصور امورا لا تحقق
لها في الخارج بل كل ما نتصوره له صورة موجودة
قائمة بنفسها قال المص في شرح الملخص فان افلاطون
ذهب الى انه لابد في كل طبيعة نوعية من شخص
باق ابدي ازلي من الموجودات الغائبة
عنا وكيف وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء
فانهم اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة في
العقل الفعال ثم قال ان هذا المنع مكابرة لانا
نعلم بالضرورة انا نتصور الامور الممتنعة الوجود
في الخارج فكيف يمكن منعه والمثل التي نقلت
عن افلاطون وجودها غير معلوم فان ارسطو
ذكر ادلة كثيرة لابطالها وعلى تقدير صحة وجودها

فهي انما يكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل
طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة الوجود فان
العاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع
وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا
هذا ما قال الملخص وغيره في هذا الموضع وينبغي ان يعلم
ان افلاطون المؤيد لم يذهب الى ان الصورة المرئية
في المرايا وغيرها من الاجسام الصيقلية والصور
المتخيلة وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت
الصورة في المرآة لما اختلف رؤية الشيء فيها باختلاف
مواضع النظر اليها فان الهيئة الثابتة في الاجسام
كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع
نظرنا اليها لكن يختلف على ما يشهد به التجربة وليست
في المرآة ولا في الهواء لانه شفاف لا يظهر فيه شيء
مع انا قد نرى عند نظرنا في المرآة ما هو اعظم من الهواء

كالسماء

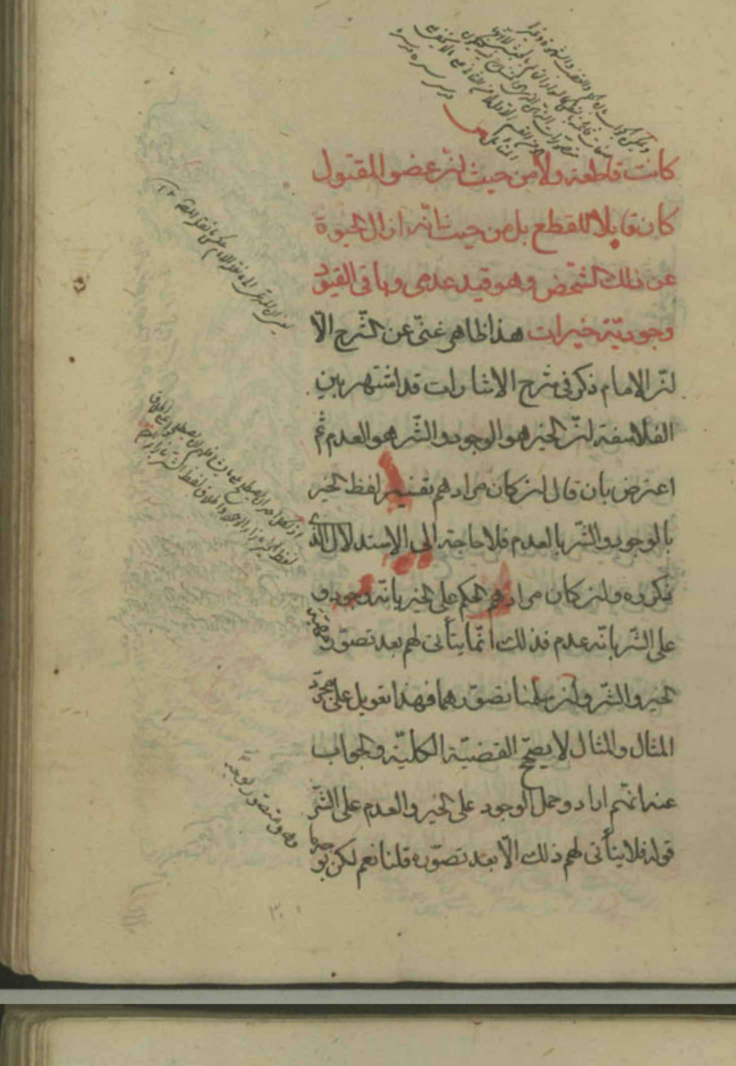
كالسماء وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع
من المرآة الى وجهك والى كل ما نرى في خلاف جهة
المرآة فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة و
بعضها يجيء في هذا الكتاب بل هي صور جسمانية
موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل والحس
يسمى بالعالم المثال وهي قائمة بذاتها معلقة لا في
مكان ومحل وقد يكون لهذه الصورة المعلقة لا في
مكان ومحل مظاهر كصور المرآة وصور الخيال المظهرها — مظهرها المرآة
الخيال وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى الجسمانية
لامتناع انطباع الكبير في الصغير واما المهيات
الكلية العقلية سيما اذا كانت من الطبايع الممتنعة
فلم يذهب الى ان لها صورا قائمة بنفسها موجودة
في العالم الحس او المثال او العقل وتلك الصور
المعلقة ليست مثل افلاطون كما زعم فان هذه مثل

ثابتة في العالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة مدبرة
للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية وغيرها
ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معين له مدبر له
وحافظ اياه وهو المنمي والمولد والغاذي في النبات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وقياسا على النفس
والا لكان لنا شعور بها لجميع هذه الافعال عن الارباب
واليه اشار بقوله نبينا افضل الصلوات واكمل التحيات
فان لكل شيء ملكا حتى قال ان لكل قطرة من المطر
نزل معها ملك وتلك الارباب النورية هي المثل الا
والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم
حتى كانه اختص به فانما يستعمل في رب النوع
لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه
فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس كذلك — من السماء

رب الصنم

رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يسمى
ارباب الاصنام بالمثل وانما طولنا في ذلك ليعلم ان
ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكبار اولي
الايدي والابصار ليس مطابقا لما ذهبوا اليه وكان
عليهم وان كان واردا على ظاهر اقاويلهم لكن لم يتوجه
على مقاصدهم فان كلما تمم مرموزة ولا يرد عليها
الرد وقد ذكر هذا اللفظ سورياناوس في مناقضة
ارسطو لافلاطون والموجود في الذهن موجود
في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية
وكل ما يكون موجودا في الموجود في الخارج يكون موجودا
في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي
بان يتحقق الوجود الذهني دون الخارجي في صورة
ما بل كل موجود خارجي والذهنيات كالانسان — موجود في الحقيقة
والحجر والشجر تارة يوجد بوجود قائم بنفسها وتارة

يوجد في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني
بالوجود الذهني ولا شك ان كلا منهما وجودا
عينا قيل لو صح هذا لزم ان يكون الممتنعات موجودة
في الخارج ضرورة وجودها في الذهن عند تصورها
هي بعينها قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل كل شيء
مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج
اي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها الا ان الاعراض
غير قائمة بنفسها لقيامها بنفسها بما لها فلا يلزم
من المتمم الاول اصلا لان المراد بقيامها بنفسها
القيام بالنفس فلا يقوم بغيرها والوجود خير والعدم
شر هذه مقدمة مشهورة وما يحقق بها نجد
قنعوا فيها بالمثال وقالوا القتل ليس شرا من حيث
ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة



كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول
كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة
عن ذلك الشخص وهو فقيد عدمي وما في القيود
وجودية خيرات هذا ظاهر غني عن الشرح الا
ان الامام ذكر في شرح الاشارات قد اشتهر بين
الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم ثم
اعترض بان قال ان كان مرادهم تفسير لفظ الخير
بالوجود والشر بالعدم فلا حاجة الى الاستدلال الذي
ذكروه وان كان مرادهم الحكم على الخير بانه وجود
على الشر بانه عدم فذلك انما يتأتى لهم بعد تصور
الخير والشر ولم يحصلنا تصورهما فهذا تعويل على مجرد
المثال والمثال لا يصحح القضية الكلية والجواب
عنه انهم ارادوا حمل الوجود على الخير والعدم على الشر
قوله فلا يتأتى لهم ذلك الا بعد تصوره قلنا نعم لكن

غير انهم انما ينظرون في وجوه استعمالات الجمهور
لفظ الشر ويلخصون ما يدخل في هذا المعنى بالذات
عما ينسب اليه بالعرض ليتحقق ماهية ممتازة عن غيرها
فيتتبع مدلولات هذا اللفظ واستقراء وجوه استعمالهم
دلهم على ان الشر ماهيته عدم الوجود او عدم كمال
للوجود من حيث ان ذلك العدم لا يتحقق او غيره
موقوف عنه ولا يخفى ان البحث عن ماهية الشيء
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غايته في
الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي
لها الا الاستقراء والمعدوم اي المعدوم الممكن الوجود
ليس بشيء لانه محل الخلاف اذ لا خلاف في ان المعدوم
المحال وهو المراد من النفي ليس بشيء اي لا يكون الماهيات
الممكنة متقررة في الخارج عارية عن صفة الوجود
والا لكان لها كون في الخارج فالاكون في الخارج
لكونه

ان يكون في الخارج وانه محال وفيه نظر لان ذلك انما
يلزم لو كان التقرر في الخارج عين الكون اي الوجود فيه او
مستلزما له وهو ممنوع فان التقرر في الخارج اعم من الكون
فيه لان كل موجود عندهم متقرر في الخارج دون العكس
لان المعدومات متقررة في الخارج عندهم وليس
بموجودة فيه واحتج الامام عليه اي على ان المعدوم الممكن
ليس بشيء بان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص
مطلقا او اعم مطلقا لامتناع المباينة والعموم
من وجه بينهما لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم
والثالث اي كونه اعم من المنفي مطلقا باطل لانه
اي على تقدير كونه اعم مطلقا يجب ان لا يكون نفيا محضا
اي يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المنفي لان
لا يصدق عليه المنفي والا لكان اللازم بطلان العموم
لوجب كون المعدوم اعم او مساويا لا عدم الفرق بين
المعدوم والمنفي

العام والخاص على ما قال والا لم يبق بين العام والخاص
فرق لكون كل منهما نفيا محضا وهو مح واذا وجب
ذلك والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف
فيلزم ان يكون المفهوم منه الثبوت اذ المغاير للنفي
المحض والعدم الصرف هو الثبوت فهو اذن ثابت
وهو اي المعدوم صادق على المنفي فنقول كل منفي معدوم
وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت والنتيجة مح وفيه نظر
لانه لا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته لجواز
صدق المنفي عليه ولعدم انحصار الماهيات في النفي
المحض والثبوت نعم لا تخلو ماهية ما عن احدهما لان
كل ماهية فهي احدهما فتعين احد الامرين الاولين و
ايا ما كان ينتظم قياس هكذا كل معدوم منفي
ولا شيء من المنفي بثابت اما الاول فلوجوب صدق
العام على جميع افراد الخاص وصدق احد المتساويين

على جميع

على جميع افراد المساوي الاخر واما الثاني فبالاتفاق
فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المط وفيه نظر لانا
لا نم الحصر ان عنى بالمعدوم الممكن بل بينهما مباينة
لكون المنفي هو العدم الممتنع وان عنى به المعدوم المطلق
فلم لا يجوز ان يكون اعم ويكون نفيا محضا قوله
لو كان نفيا محضا لم يبق بين العام والخاص
قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في
الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن
الوجود هذا غير متوجه لانه لو كان المفهوم من
المعدوم النفي المحض لم يبق فرق بينه وبين المنفي
بالضرورة ولكنه حمل قوله على انه لو صدق عليه النفي
المحض لم يبق فرق ولذلك منع قوله سلمنا اي سلمنا عدم
امتياز الخاص عن العام على تقدير ان يكون المعدوم
نفيا محضا لكن الصادق قولنا بعض المعدوم ثابت

اي قولنا بعض المعدوم ثابت لا يصلح ان يكون كبرى
في الشكل الاول اذ كبراه يجب ان يكون كلية قال الامام
في المباحث المشرقية الاستدلال الذي ذكرناه برهان
في الموضع البديهي الاولى الفساد فانا قد بينا ان الحكم
نفس حصوله في الاعيان ومن جعل هذا الحصول مغايرا
للحصول فقد خرج عن غريزة العقل واحتجوا اي الذاهبون
الى ان المعدوم شيء بالتفسير المذكور بان المعدوم معلوم
لانا نحكم على المعدوم والحكم على الشيء يستدعي كونه متصورا
معلوما ضرورة وكل معلوم ثابت فقد احتجوا عليه بان
كل معدوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره ثابت
اما الاول فلان ما لا تميز له في نفسه استحال تعلق
العلم به اذ ليس تعلقه به اولى من تعلقه بغيره واما
الثاني فلان امتياز الشيء عن غيره صفة من صفات
ذلك الشيء وثبوت الصفة للشيء فرع ثبوته في نفسه

فالمعدوم

فالمعدوم ثابت وليس ذلك الثبوت الوجود فيلزم
استقرار الماهية في الخارج مع عرائها عن صفة الوجود
اذ لفظ الثبوت لا يطلق الا على هذين المعنيين
والكبرى ظاهر الفساد لان الامور الممتنعة معلومة
وليست ثابتة في الخارج ضرورة ووفاقا قال الامام
منشا هذا الكلام هو الجهل بان للماهية وجودا
في الذهن وينبغي ان يعلم ان القائلين بان المعدوم
شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس
ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون
بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع
معدوم بل يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه
منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء
وثابت وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات حال

لاموجود ولامعدوم بل هي وسايط بينهما هذا واعلم
ان الفلاسفة اتفقوا على ان اعادة المعدوم بعينه
ممتنعة لامتناع تخلل العدم بين شيء واحد خلافا لله
للمتكلمين فانهم جوزوها الا الكرامية وابا الحسين
البصري من المعتزلة واحتج المصنف الى ما ذهب اليها
بقوله وللمعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه في وقت
اخر والا لاعيد مع اختصاصه بالوقت الذي
كان موجودا فيه لكون الوقت من عوارضه فيلزم
اعادة الوقت في وقت اخر فللزمان زمان اخر
والتالي وحكى الامام عن القائلين بهذا القول وجوها
احدها انه لو صح اعادته لصح اتصافه بالامكان الذي
بان تقام امكان لعوده حال العدم لان الامكان صفة
وجودية فاستحال اتصاف العدم بل المعدوم
لان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون

موجودا

موجودا وللقائل ان يقول ان عنيت بالمعدوم
في قولك فاستحال اتصاف المعدوم بها المعدوم مطلقا
اى في الخارج والذهن فهو مسلم لكن المسلم لانم
ان ما عدم لم يبق هويته المعينة اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن وان عنيت به المعدوم في الخارج
فهو مم فان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون
موجودا لا انه يجب ان يكون موجودا في الخارج
فما يبقى هويته في الذهن وان لم يبق في الخارج يصح عليه
الحكم بامكان العود في الخارج الثانية لو امكن عوده
لامكن عود كل معدوم ولو امكن عود كل معدوم
لامكن عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء ولو امكن
عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان يعاد
ذلك المعدوم مع ذلك الوقت على ما قال فيمكن
ان يعاد مع ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث

انه معاد كان اذن لو امكن اعادة المعدوم لكان هو مبتدأ
من حيث انه معاد والتالي بط فالمعدوم مثله وفيه
نظر لان ذلك انما يلزم لو اعيد في ذلك الوقت لا
في وقت اخر والصواب ان يقول فيمكن ان يعاد
في ذلك الوقت الثالث لو امكن عوده لامكن عوده
مع مثله لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وفيما لا
والتالي لاستلزامه عدم الامتياز بين الاثنين والعقل
الصريح حاكم ببطلانه وللقائل ان يقول انما يلزم
لزم من مجموع فرض وقوع اعادته مع حصول
مثله ولا يلزم من حصول الشيء مجموعا الى ومه
لجزء معين منه كالاعادة ولا يق لو امكن اعا
المعدوم لما كان وقوعه في شيء من الازمنة والتالي
محالا لان شان الممكن ان لا يلزم من فرض وقوعه
مح واللازم بط لان وقوعه في شيء من بعض الازمنة

وهو

وهو الزمان الذي حصل فيه وجوده مثلا مح لانا لانم انه مطلقا
قوله لان من شان الممكن ذلك قلنا مطلقا مم فان
الممكن انما لا يلزم من فرض وقوعه مح اذا لم يكن
ذلك الفرض مع وجود ما ينافيه ولا مع ما يستلزم
وجود ما ينافيه واما اذا كان معه فلا وفي كون
القطعية هذه الوجوه تشعر بان المدعى ان المعدوم
لا يعاد لان المعدوم مع جميع عوارضه وفيها اى في
الوجوه الثلثة نظر لانا لانم ان الامكان صفة وجودية
وما قيل في بيانه مردود كما سيجيء والثاني اى لانم انه لو
امكن عوده لامكن عود الوقت الذي وجد فيه
ابتداء وانما يلزم ذلك ان لو امكن اعادة كل معدوم
وهو مم اذ لا يلزم من امكان اعادة معدوم امكان
اعادة كل معدوم ولا يتمسك بعدم القائل بالفصل
لظهور ضعفه ولو جعل المعدوم المدعى فيه امتنا

اعادة المعدوم بعينه سقط هذا المنع لان الزمان الذى
وجد فيه ابتداء من مشخصاته سلمناه لكن لا نم انه لو
امكن اعادة الوقت الذى وجد فيه ابتداء لامكن ان يعاد
مع ذلك الوقت فانه لا يلزم من امكان عود كل واحد
منهما وحده امكان عودهما معًا واليه اشار بقوله
ولا نم انه لو امكن عود كل منهما وحده لامكن عودهما
معًا سلمناه لكن لم قلنا يلزم ان يكون مبتدا من حيث
انه معاد وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك الوقت
معادًا واما اذا كان ذلك الوقت معادًا فلا لان
المبتدا ما يوجد فى زمان لا يكون ذلك الزمان
معادًا واما على ما ذكرنا من الصواب فيقال وانما
يلزم ذلك لو كان معادا فى ذلك الوقت واما
الثالث فلا نم صدق شرطية المذكورة وانما
يصدق ان لو امكن وجود مثله تم وتقريره على الوجه
المفصل

فالشرطية مسلمة
لا نم

ان يقال ان اراد بالمثل ما يشارك فى الماهية فنم
لكن بطلان التالى ح لا يلزم من عدم الامتياز بالذاتى
عدم الامتياز بالعوارض واللواحق وان اراد به ما
يشارك فى الماهية واللوازم والعوارض فلا نم من
انه اراد بقوله لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله
انه لو امكن عوده لامكن عوده مع عود مثله او انه
لو امكن عوده لامكن عوده مع ايجاد مثله والشرطية
على التقديرين ممنوعة اما على الاول فلانها انما يكون
حقه ان لو امكن كان عدم مثله مسبوقا بوجوده
وهو مم واما على الثانى فلانها انما تكون حقه ان
لو امكن وجود مثله وهو مم لما ذكر من لزوم عدم
الامتياز مع تعدد واحتجوا اى الذاهبون الى
امكان العود بانه لو امتنع فذلك الامتناع ان كان
لما هو هو اى لذاته وجب ان لا يوجد اصلا وان كان

اى ذلك الامتناع لغيره كان هو بحسب ذاته ممكن العود
وهو المط وجوابه ان المفروض امتناع وجوده الثانى
ولا يلزم من كون هذا الامتناع اى امتناع وجوده الثانى
لما هو هو ان لا يوجد اصلا بل اللازم منه ان لا يوجد
بالوجود الثانى لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر
البرهان على وجه آخر فهو انه لو كان المعدوم قابلا
للوجود لكان قابلا للعود والمقدم حق والتالى مثله
اما الملازمة فبينة اذ العود هو الوجود واما حقية
المقدم فلانه لو لم يكن كك لم يوجد اصلا وضعفه
ظ لان العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص قال الامام ناقلا عن الشيخ انه
قال كل من رجع الى الفطرة السليمة ورفض عن نفسه
الميل والتعصب شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
بعينه ممتنعة واليه اشار بقوله وربما ادعى المتكلم
اى الاعادة

جح نرد

اى لاعادة المعدوم بعينها الى دعوى الضرورة اى ما قالوا انه
حتى لا يحتاجون الى البرهان وذلك حق لان كل من
رجع الى فطرته السليمة علم بالضرورة ان تخلل العدم
بين شئ واحد بعينه مح واختلف العقلاء فى ان
المعدوم هل يتميز بعض افراده عن بعض الاخر ام لا
فذهب بعضهم الى الاول الملزوم للتعدد وبعضهم
الى الثانى واختار المص المذهب الاول على ما قال
والمعدوم فيه تعدد وامتياز والا لما تميز عدم
العلة عن عدم المعلول ولا عدم الشرط عن عدم المشروط
ولا عدم الشرط والعلة عن عدم غيرهما ولا عدم الضد
عن المحل عن عدم غيره والتوالى باطلة لان عدم
العلة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط ولا ينعكس اى
عدم المعلول لا يوجب عدم العلة وان كان مستلزما
له لانه لو كان علة لتقدم عليه وليس كك لان المعلول

اذا ارتفع كانت العلة مرتفعة قبل وانه كانا في الزمان
معا وعدم الشروط وعدم الخاص لا يوجب عدم العام
وعدم غيرهما اى غير العلة والشرط لا يوجب
ذلك اى لا يوجب عدم المعلول والمشروط وعدم
الضد عن المحل يصحح حصول الضد الآخر فيه اى
فى ذلك المحل فان عدم السواد مثلا عن المحل يصحح
ويجوز حصول البياض فيه وفى عدم غيره اى غير الضد
لا يصح ذلك وفيه نظر لان هذه التعددات والتغايرات
انما هو فى الذهن لا فى الخارج قال الشيخ فى الفصل
الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من منطق الشفا
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف
الى الملكات اى بل العدم الذى يعلم ويخبر عنه هو
العدم المضاف الى الملكات وفيه نظر لان هذا
القول اخبار عنه عن العدم المطلق لان الاخبار
عن

عن العدم المطلق بعدم الاخبار عنه اخبار عنه وقد علم انه
لا يخبر عنه هف و فى الحواشى القطبية لم يرد الشيخ من
ذلك انه لا يصير مخبرا عنه فى الموجبات دون السوالب
اقول وهذا اشارة الى جواب عن هذا الشك وتقريره لزيق
لا نم لزوم ما ذكرتم من الخلف وانما يلزم ذلك لو كانت
هذه القضية موجبة معدولة ليكون معناه الحكم
على العدم المطلق بعدم الاخبار عنه وليس كذلك بل هى حكم
بسلب الاخبار عنه والحكم بسلب الاخبار عنه لا يستلزم
الحكم بعدم الاخبار عنه اذ السالبة اعم من الموجبة المعدولة
فمراد الشيخ انه لا يصير محكوما عليه فى الموجبات دون
السوالب وهذا ما ذكره المص فى بعض تصانيفه ولان
الشىء ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره فالعدم المضاف
لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق اذ العدم المضاف
هو العدم المطلق الذى اضيف الى ملكة وهذا ابطال

لقوله العدم المطلق لا يعلم بل العدم الذى يعلم هو المضاف
الى الملكات كما ان الاول ابطال لقوله العدم المطلق لا يخبر
عنه بل العدم الذى يخبر عنه هو المضاف الى الملكات
وتقريره لزيق لو كان العدم المضاف معلوما لكان
العدم المطلق معلوما لكن المقدم حق عندكم فالتالى مثله
اما الشرطية فلان العدم المطلق لو لم يكن معلوما لم يكن
العدم المضاف معلوما لان الشىء ما لم يعلم لم يعلم اضافته
الى غيره وهذه الشرطية تنعكس بعكس النقيض الى الشرطية
المطلوبة التى هى قولنا لو كان العدم المضاف معلوما
لكان العدم المطلق معلوما والثانى الاختصار فيه
لان العدم المطلق جزء من المضاف والعلم بالمركب انما يكون
بعد العلم باجزائه فلا يصح قولكم العدم المطلق لا يعلم والعدم
المضاف يعلم والجواب عن الاول ان العدم المطلق
لا يعلم والعدم المضاف يؤخذ على وجهين احدهما مدلول
هذا اللفظ

هذا اللفظ وحده والثانى مدلوله مع اتصافه بكونه
عدما مطلقا وبالوجه الثانى لا يكون عدما مطلقا
لكونه موجودا فى الذهن لمعلوميته باعتبار اتصافه
واذا كان كذلك فالاخبار عن العدم المطلق المأخوذ بالوجه
الثانى بانه لا يخبر عنه اذا كان مأخوذا بالوجه الاول
لا يكون مشتملا على خلف ومنافات وعن الثانى لان
قولنا العدم المطلق لا يعلم قضية وصفية اى ما صدق
عليه العدم المطلق لا يعلم ما دام عدما مطلقا لان ذات
العدم يقتضى عدم المعلومية لزوال ذلك عنه عند
وجوده فى الذهن فان اراد بمعلومية المطلق على تقدير
معلومية المضاف معلوميته حال كونه عدما مطلقا
فالشرطية ممنوعة لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا
لا يكون مضافا الى ملكة فلم يكن العدم المطلق ما دام كذلك
جزءا من المضاف فلم يلزم العلم به عند العلم بالمضاف وان اراد

بمعلوميته على تقدير معلوميته الى غير تلك تمّا لدليل على
وجوده فى الذهن فالشرطية مسلمة لكن لا يلزم من ذلك
خلف ولامح على ما لا يخفى ولما اعتقد تمصى صحة ما اورد
على كلام الشيخ قال بل الحق ان لكل واحد من العدم المطلق
الذى هو اللاكون المطلق والعدم الخارجى الذى هو
اللاكون فى الخارج والعدم الذهنى هو اللاكون فى الذهن
صورة فى الذهن اذ نحن نتصور كل واحد منها ونحكم
عليها بالصفات الوجودية والعدمية فيكون لكل
واحد منها صورة فى الذهن اذ التصور انما يكون
لحصول صورة فان قيل لو كان لكل واحد من العدم المطلق
الذى هو اللاكون المطلق اى فى الذهن والخارج والعدم
الذهنى اذ التصور الذى هو اللاكون فى الذهن صورة
فى الذهن يلزم ان يكون احد النقيضين عين الآخر
اذ الصورة فى الذهن هو الكون فى الذهن وهو مح قلنا

لا نم بل اللازم ان يكون احد النقيضين عارضا للآخر
ولا استحالة فيه والیه اشار بقوله فيعرض لمفهوم
اللاكون فى الذهن سواء كان لاكونا فى الخارج ايضا او لم يكن
ان يكون فى الذهن لان نفس الكون فى الذهن
لا امتناع ان يكون احد النقيضين عين الآخر واذا كان
كذلك فقد يعلم كل واحد من العدمات ويخبر عنه وفيه
نظر لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق لا فى
مفهوم هذا العنوان ولا واسطة بين كون الشئ موجودا
وبين كونه معدوما وبعضهم اثبت بينهما الواسطة
وسمّاها بالحال وعرّفها بانها صفة لموجود لا يوصف
لها بالوجود ولا بالعدم فقوله صفة يخرج عنها ما ليس
بصفة كالذوات وقوله لموجود يخرج صفات المعدوم
وقوله لا يوصف بالوجود يخرج الصفات الثبوتية وقوله
ولا بالعدم يخرج الصفات السلبية وفساده ظ لان المعلوم

بما ذكرنا من المقدمة وهى العلم الواسطة ومن دقق قال
الامام لان البديهة حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل اما
ان يكون له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو
الموجود والثانى هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين
القسمين الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا
فح ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير
البحث لفظيا وذكر افضل المحققين ان القسمة لكل ما يشير
اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة
الى الثابت والمنفى وهم لا يخالفون فى ذلك ويثبتون
بين الثبوت والنفى واسطة لكنهم يقولون ان الوجود
اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود و
والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون
ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا
ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما

بعلم

يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لم يعلم الا بتبعية
الغير فكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم
يق على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون
له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها
للمعدومات والحد هكذا يحتمل عندهم بذلك والحق
ان الخلاف فى هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ
البحث الثانى فى الماهية اعلم ان لكل شئ حقيقة هو بها
فحقيقة الشئ ما به الشئ هو هو وقد يطلق الحقيقة
والماهية والذات على سبيل الترادف ولما ذكر ان لكل
شئ حقيقة فذكر ان تلك الحقيقة مغايرة لجميع ما يلحق
ذلك الشئ سواء كان لحوقه لحوق لازم او مفارق على
ما قال وهى اى الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها اى مغايرة
لجميع الصفات اللاحقة لذلك الشئ لازمة كانت
او مفارقة وعبارته ليس كما ينبغى اذ كل شئ يكون مغايرا

الجميع ما عداه ضرورية والمراد ما ذكرنا فالفرسية من حيث
هي فرسية لا واحدة ولا لا واحدة على ان يكونا او احدهما
داخلة في مفهومها او نفس مفهومها والا لامتنع
اتصافها بالاخرى واللازم باطل بل الواحدية صفة منضمة
اليها فيكون الفرسية معها واحدة وكذا اللاواحدية اذا انضمت
اليها كانت معها لا واحدة فالفرسية من حيث هي فرسية
ليست الا الفرسية وان لم تخل عن احديهما وكذا الكلام
في سائر المتقابلات كالعموم والخصوص والوجود والعدم
وغير ذلك والماهية لا بشرط شيء اي الماهية من حيث
هي هي اعني الكلي الطبيعي موجودة في الخارج لانها جزء
من متخصصاتها الموجودة في الخارج وجزء الموجود موجود
في الخارج وبشرط لا شيء اي بشرط ان لا يكون معه شيء
من التعينات والتشخصات الخارجية لا وجود لها في الخارج
لان الموجود في الخارج يلحقه التعين فلا يكون مجردا بل

انما

انما يكون في الذهن فقط والتعينات الذهنية لا ينافي
التجرد الخارجي والفاعل لا تاثير له في الماهية وهذا هو المراد
من قولهم الماهية ليست بجعل جاعل واحتج عليه البعض بقوله
لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل يلزم من الشك في
وجوده الشك في كونها انسانية كما يلزم من الشك
في موجد الماهية الشك في وجودها والتالي باطل لانا لا نشك
في كون الانسانية انسانية مع شكنا في وجود فاعلها الفاعل
وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون الانسانية بجعل جاعل
الشك في نحو صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك
في وجوده لا الشك في كون الانسانية انسانية بل تاثير
اي تاثير الفاعل في وجودها فقط ولهذا يلزم من الشك
في موجد الماهية الشك في وجودها وفيه نظر لان الوجود
من الاعتبارات العقلية وهي لا تحتاج الى فاعل مؤثر فيها
في الخارج قال الامام في المباحث المشرقية وفي هذا الكلام

اشكال لان الانسانية ان كان لها حقيقة فكذلك الوجود
حقيقة فان امتنع ان يكون الانسانية في كونها انسانية
مجعولة امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا
فاذن لا حقيقة الانسانية مجعولة ولا وجودها مجعول الا
غير مجعول اصلا فان قيل المجعول ضم الوجود الى الانسانية
فهو ايضا غير مجعولة وبالجملة كلما يفرض مجعولا فله حقيقة
وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول لانه لو كان كذلك
اي لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المحوج الى السبب هو الامكان
كما سيجيء وهو اي الامكان لا بد ان يقوم به على تقدير كونه
ممكنا لكونه صفة وجودية لزم قيامه قبل الوجود لكان كيفية النسبة
الى الماهية متقدمة عليها وهو باطل لتأخر كيفية النسبة عن
النسبة المتأخرة عن الماهية وفي الحواشي القطبية وفيه نظر
لان المراد من الامكان ههنا كون الماهية بحالة لا يستحق
الوجود ولا العدم من ذاتها وهو مغاير للامكان الذي هو كيفية

نسبة

نسبة المحمول الى الموضوع في الحكم العقلي ولزم قيامه به بعد الوجود
كان امكان الشيء متأخرا عن وجوده وهو باطل لانه قبل
وجوده يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته واياما كان
يلزم الانقلاب وفي الحواشي القطبية هذا الاختصاص
له بالبسيط لجريانه في المركب ايضا ويلزم منه ان لا يكون
شيء ما ممكنا وجوابه منع الحصر اي لا نسلم ان البسيط لو كان
ممكنا لقام امكانه قبل الوجود او بعده لجواز ان لا يقوم
به اصلا على ان يكون صفة عدمية على ما قال لجواز ان يكون
صفة عدمية فلا يفتقر الى محل يقوم به وفي الحواشي القطبية
هذا الجواب لا يصح على مذهب الحكماء اقول لان الامكان
عندهم صفة وجودية وذكر بعض حكماء الزمان ان الجواب
الصحيح على مذهبهم ان يقال ان اردتم بالامكان الامكان الا
فنختار قيامه بالبسيط قبل وجوده وان اردتم بالامكان
الامكان الخاص الذي هو كيفية النسبة فنختار قيامه بالبسيط

بعد وجوده وهو ليس ببعيد لان الامكان الاستعدادى
للشئ لا يقوم بذلك الشئ على مذهبهم بل بمادته سواء كان
ذلك الشئ فى المادة كالصور والاعراض او مع المادة كالنفوس
الانسانية على ان الامكان الاستعدادى امر وجودى
بلا خلاف فكيف يجوز ان يقوم بمحل قبل وجوده بل الصحيح ان يق
لو اريد بالامكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية فى حكم
العقل فهو معنى سلبى او اضافى يحصل فى العقل من انتساب
الوجود الى الماهية فلا يحتاج الى محل سوى العقل ولو اريد كون
الماهية بحالة لا يستحق الوجود ولا العدم من ذاتها فيختار انه قائم
بالماهية قبل دخولها فى الوجود الخارجى اذ هو بهذا المعنى متقدم
على الوجود الخارجى وعلى الاضافة العارضة لها فى الذهن
واما الامكان الاستعدادى فلا دخل له فى الاحتياج الى السبب
والا لكانت العقول مستغنية عن السبب واحتج من زعم انه
اى البسيط مجعول بما تقريره هكذا لو لم يكن البسيط مجعولا

لم يكن المركب مجعولا واذا كان كذلك يلزم نفى المجعولية بالكلية
واللازم بط اما الملازمة الاولى فلان المركب مركب من البسائط
وكلما كان كذلك كان تحققه عند تحقق تلك البسائط واجبا فاذن
تحقق المركب واجب عند وجوب تحقق بسائطه لكن تلك البسائط
واجبة التحقق لانا نتكلم على تقدير كونها غير مجعولة فيلزم ان يكون
تحقق تلك الماهية المركبة واجبا فلم يكن مجعولة واما الملازمة الثانية
فلان الماهيات منحصرة فى البسائط والمركبات فاذا لم يكن شئ
منهما مجعولا يلزم نفى المجعولية البتة واما ان اللازم بط فلانه
نفى المجعولية بالكلية وفاقا والبه اشار بقوله واحتج من زعم
انه مجعول بان المركب مركب من البسائط فلو لم يكن البسيط
مجعولا لم يكن المركب مجعولا ضرورة وجوب تحقق المركب عند تحقق
البسائط وذلك يوجب نفى المجعولية بالكلية وهو استدلال
بط لانه لو اراد ان كلما كان كذلك كان تحققه عند تحقق
تلك البسائط واجبا لذاته فذلك مم كيف ولو كان كذلك لما توقف

وجب تحققه على تحقق بسائطه بل لم يمكن ان يكون له بسيط
وان اراد انه كان تحققه عند تحقق تلك البسائط واجبا
نظرا الى غيره لا الى ذاته فاللازم منه وجوب تحقق تلك
الماهية المركبة لا لذاته بل لغيره عند كون تلك البسائط
غير مجعولة وهذا مؤكد لكون ذلك المركب مجعولا لا انه
ينافيه وقد قرره بعض الناظرين فى هذا الكتاب
بوجه آخر وهو ان يق لو لم يكن البسائط مجعولة لم يكن
المركب مجعولا اذ لو كان المركب مجعولا مع عدم تحقق مجعولية البسائط
يلزم تحقق المركب دون البسائط وهو بط لوجوب تحقق
البسائط عند تحقق المركب وذلك لانه اذا لم يكن البسائط
مجعولة لم يكن موجودة والا لزم تعدد الواجب وكونه جزءا
من المركب لان الموجود الذى لا يكون من تاثير الفاعل منحصر
فى الواجب وهو مح وهذا التقرير مع انه يقتضى ان يكون
بدل قوله ضرورة وجوب تحقق المركب عند تحقق البسائط ضرورة

وجوب تحقق البسائط عند تحقق المركب مردود فلانا لا نم انه
اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن موجودة لجواز ان يكون
الماهيات البسيطة من حيث هى هى غير مجعولة وح لم يلزم
تعدد الواجب وان قيل المراد من كون البسائط مجعولة ان
وجوداتها مجعولة قلنا على هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة
لانا لا نم انه اذا لم يكن وجود البسائط مجعولا لم يكن موجودة
لجواز ان يكون وجودها من ذاتها فلم يلزم ايضا تعدد الواجب
لجواز ان يكون ماهياتها مجعولة وفيه نظر لجواز ان يكون
المركب مجعولا حينئذ اى على تقدير ان لا يكون البسيط
مجعولا بان يكون حصول وجوده للماهية مجعولا او انضمام
البسائط بعضها الى البعض مجعولا وتوجيهه ان يق انه ان اراد
بنفى المجعولية بالكلية نفى مجعولية الماهيات بسيطة ومركبة
فالشرطية وهى ان البسائط لو لم يكن مجعولة لم يكن شئ من
الماهيات مجعولة مسلمة لكن نفى التالى مم كيف وهذا هو

الذي ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولئن اردتم به نفي مجعولية الماهية
والوجود وغير ذلك فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون الماهية
المركبة مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط ويكون حصول
مجموعه لماهيته مجعولا او انضمام البسائط بعضها
الى بعض مجعولا هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام واذا عرفته
فلا يخفى عليك عدم ورود ما في الحواشي القطبية من ان
هذا الكلام لا مدخل له في الجواب لان النزاع ليس فيه و
الحقيقة التي يلتئم من امور فان تحققها بعد تحقق تلك
الامور وارتفاعها بعد ارتفاع واحد منها عينا وذهنا
اذ يكفي في ارتفاع المجموع ارتفاع واحد من اجزائه بخلاف
التحقق فانما يكون بعد تحقق جميع اجزائه وفي الحواشي القطبية
في ان تحققها بعد تحقق الجزء الصوري لا معه نظر اذ قد
لا يمتنع ان يتحقق الماهية مع تحقق جزئها الصوري
لا بعده والحق ان البعدية الزمانية لازمة في التقدم والتأخر

الثاني

الثاني والجزء لنفسه مستغنى من سبب جديد
لان تحقق الماهية المركبة لما كان متأخرا عن تحقق اجزائها
فمتى تحققت كانت تلك الاجزاء متحققة قبلها فلو كان
منها متحققا استحال عند تحققها احتياجه الى سبب جديد
محقق وهذا الاستغناء ان اعتبر في الوجود العيني فلا
اى الماهية هذا الاستغناء الاستغناء او للوجود العيني على
ما في الحواشي القطبية الغني عن السبب وسبب التسمية
ظ وان اعتبر في الوجود الذهني بقي البين اى لما
هذا الاستغناء او الوجود الذهني على ما في الحواشي القطبية
البين الثبوت اذ المراد من البين ما لا ينفك الشيء
عنه في الذهن والجزء كذلك والاستغناء عن السبب
اعم من الجزء اى من كون الشيء جزءا ولان الثالث
اى الجزء بل كون الشيء جزءا هو الحصول على نعت التقدم
اذ جزئية الشيء للماهية هي حصوله معها مع نعت التقدم

وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف والاول اى الاستغناء
عن السبب الجديد مطلق الحصول اذ الاستغناء عن السبب
الجديد بالنسبة الى الماهية الخارجية هو الحصول معها كما ان
بالنسبة الى الماهية الذهنية هو عدم الانفكاك عنها وفي
الحواشي القطبية وفي جعله مطلق الحصول تعسف ايضا
ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم اذ الحصول المتقدم
يستلزم مطلق الحصول بغير العكس فان مطلق الماهية حاصل
معها غير متقدم عليها وكذا كون الشيء بينا اعم من كون
الشيء جزءا ذهنيا فان اللازم البين بالمعنى الاخص
بين الثبوت وليس جزءا ذهنيا وفي الحواشي القطبية لو قال
الجزء مستغنى عن السبب والذهني يسمى بينا اى غير منفك
عنها في الذهن والخارجي يسمى غنيا عن السبب والجزء الذهني
اخص من البين اذ ليس كل بين جزءا ذهنيا وكذا الخارجي
من الذهني الغني اذ ليس كل غني جزءا خارجيا لكان اولى

من ارتكاب

من ارتكاب التعسفات وعلم منه انه لا يلزم من كون
الشيء غنيا عن السبب الجديد وكونه بين الثبوت كونه
جزءا لان كل واحد من ذينك المفهومين اعم من الجزء والعام
لا يستلزم الخاص والماهية المركبة لا بد ان يكون لبعض اجزائها
افتقار الى الباقي ويمتنع ان يكون لكل واحد افتقار
الى الاخر اما الاول فلانه اذا لم يكن لبعض الاجزاء افتقار
الى الباقي لكان كل واحد غنيا عن الاخر ولو كان كذلك
لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة لها وحدة حقيقية
اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانا نعلم بالضرورة ان
الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة لها
وحدة حقيقية وذلك انما هو للاستغناء واليه اشار
بقوله والا لامتنع التركيب فان الحجر الموضوع بجنب
الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة وفيه نظر لا
بما جوزوا من التركيب الماهية من امرين متساويين في الرتبة

ابقو ولان اثبات المطالب الكلية بالامثلة الجزئية غير سديد
على انا لو فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما
مستغنيان عن ساير الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منهما
مهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء ويمكن الجواب
عنه بعد التنزل عن الالتزام بان الباقي محلى بالالف واللام
فيفيد العموم فيجب ان يكون افتقار البعض الى الاجزاء الباقية كلها
وفيه نظر ولئن قال الكبرى فيما ذكرتم من القياس منقوضة بصور
ثلث احدها بكون العشرة من الاحاد وثانيها بكون المعجون من
الادوية التي تركب منها وثالثها بكون العسكر من الاشخاص
لاستغناء الاجزاء فيها بعضها عن بعض قلنا لا نم ذلك
في شيء من الصور المذكورة اذ الهيئة الاجتماعية التي هي
الجزء الصوري محتاجة في كل واحدة من الصور الى الاجزاء
المادية وان كانت الاجزاء المادية بعضها مستغنية عن بعض
وعن الجزء الصوري والى السؤال مع الجواب عنه اشار بقوله

ولاينتقض

ولاينتقض ذلك بكون العشرة من الاحاد والمعجون
من الادوية والعسكر من الاشخاص لان الهيئة الاجتماعية
التي هي الجزء الصوري في كل واحد منها مفتقر الى الباقي
ولقائل ان يقول الهيئة الاجتماعية فيما ذكرتم من المثال
لبيان الكبرى مفتقرة ايضا الى الاجزاء المادية فلا يصح
تصحيح الكبرى به لا يقال لا يلزم من افتقار الهيئة الاجتماعية
فيما ذكرتم فيه افتقار الجزء الصوري وليس كذلك لان ذلك
انما يكون في الهيئة التي لا يتميز بعض اجزائها عن البعض
كالمعجون لانا نقول اذا كان كذلك لم يكن جوابكم عن الانتقاض
بالعشرة والعسكر صحيحا واما الثاني فلانه لو افتقر
كل واحد من الاجزاء الى الآخر لافتقر كل واحد الى نفسه
الا لان المفتقر الى المفتقر الى شيء مفتقر الى ذلك الشيء
وهو الدور واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يحتاج كل
او من اجزائها هيئة الى الآخر والا لاحتاج الى نفسه

لما ذكرناه لا يقال لا نم ذلك لجواز ان يكون جهة الاحتياج
مختلفة لان الكلام فيما يكون جهة الاحتياج متحدة اذ لا يلح
ذلك واما الذي جهة الاحتياج فيه مختلفة فيتلزم لصحة
لصحة افتقار البعض الى الباقي على جهة غير مستلزمة للخ
واجزاء الهيئة قد تكون بحيث يتميز بعضها وجودها بعضها
عن البعض في الخارج على معنى ان يكون لكل واحد منها وجود
مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا ابطل الآخر هكذا
ذكره المص في شرح الملخص كالنفس والبدن اللذين
هما جزءا الانسان فان لكل واحد منهما وجودا مستقلا
متميزا عن الآخر ولهذا يبقى النفس بعد البدن وفيه نظر
وقد يكون بحيث لا يتميز ذلك اي وجود بعضها عن البعض
الا في الذهن كالسواد فان وجود جنسه لا يتميز عن وجود
فصله في الخارج بل في الذهن فقط والا اي لو تميز وجود
جنسه وهو اللون عن فصله في الخارج وهو القابض للبصر

فان

فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا
ضرورة فلم يكن السواد سوادا الا انا لا نعني بالسواد
الا تلك الهيئة المحسوسة هف وان حدث اي هيئة
محسوسة عند اجتماعهما فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما
اي يكون الاجتماع الحاصل بينهما علة لاحداث تلك الهيئة
وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان غايته ان هذه الهيئة
يوجد مع الاجتماع ولا يلزم من وجود شيء من آخر ان يكون
الآخر علة لذلك الشيء واقول لا يقال انه يريد بالمعلول الموقوف
وبالعلة الموقوف عليه ولا شك ان الهيئة الحاصلة عند
الاجتماع موقوفة عليه لانه يريد بالعلة الموجبة وبالمعلول
الموجب على ما يدل عليه قوله بل في قابله وفاعله ولئن سلم فلا نم
ان الهيئة موقوفة على الاجتماع اذ لا يلزم من امتناع تحقق
شيء بدون آخر توقفه عليه توقف ناخر فانه يمتنع تحقق جملة

الذهن المعلول مع امتناع توقفه عليه فلك ان تقف ويكون
اى تلك الهيئة الحادثة خارجة عنهما ضرورة وجوب تقدم
المعلول عن ماهية العلة عارضة لها او فى الحواشى القطبية فى
كونها عارضة لها نظر بل هو ممنوع بالحقيقة اذ لو سلم هذا
لم يصح ان يكون الهيئة هى المجموع فلا يكون التركيب فى السواد
بل فى قابله وفاعله لان الاجزاء المجتمعة قابلة للهيئة المحسوسة
باعتبار وفاعلة لها باعتبار واما لا يكون التركيب فى نفس
السواد لانا لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة والتركيب
ما وقع فيها هف ولقائل ان يقول لا نم ان التركيب فى فاعل
السواد لان فاعل الهيئة هو الاجتماع الحاصل بينهما ولا تركيب
فى الاجتماع اصلا لانا نحن نقول لو حصلت عند الاجتماع هيئة
محسوسة كانت تلك الهيئة زائدة عليها عارضة لها فلم يكونا
مقومين لها هف لانا لا نم ذلك بل الهيئة الحادثة هى المجموع
الحاصل منهما الذى هو سواد بعينه والذى يدل على عدم محسوسية

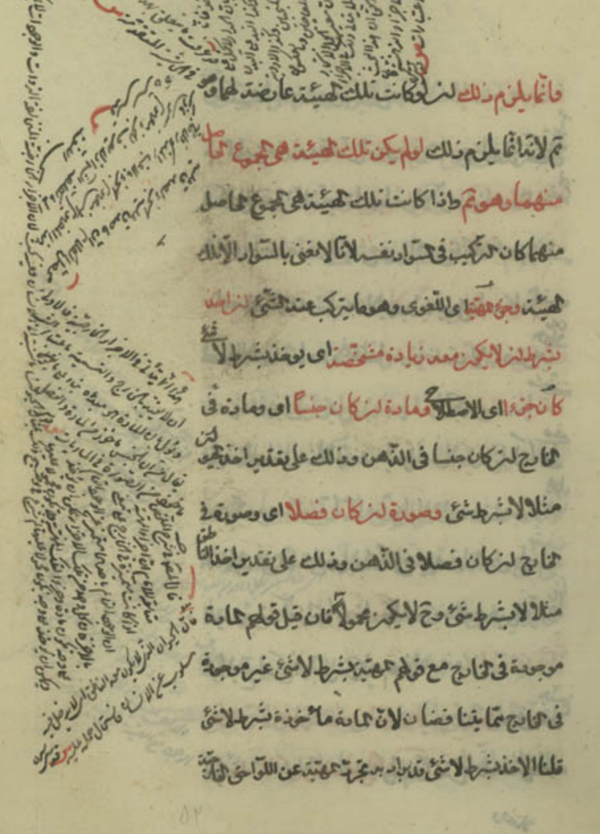
شئ

شئ منهما على الانفراد هو ان اللونية المطلقة لا يدخل فى الوجود
والشئ قبل الدخول فى الوجود لا يكون محسوسا البتة ولئن كان
احدهما فقط محسوسا كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية
المطلقة ان كان ذلك الاحد اللونية او بقابضية البصر ان كان
ذلك الاحد قابضية البصر فيكون طبيعة النوع هى طبيعة الجنس
او طبيعة الفصل وهو مح وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما فقط
محسوسة عند الانفراد ويحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة
اخرى فلا يكون الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او بفصله
والصواب ان يق ولئن كان احدهما محسوسا فعند الاجتماع
ان حصلت هيئة اخرى محسوسة كان الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوسين وان لم يحصل كان المحسوس هو جنسه او فصله
فلم يكن السواد محسوسا لانا نق لم لا يجوز ان يحدث عند الاجتماع
هيئة محسوسة ولا يبقى الجزء المحسوس محسوسا فلم يكن الاحساس
بالسواد احساسا بمحسوسين لان ذلك بالحقيقة راجع الى القسم

الاول لحدوث الهيئة ح عن امرين غير محسوسين ولئن كان
كل منهما محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين
لا بهيئة واحدة محسوسة هف وهو مم لجواز ان يصير
المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا ولئن
سلمنا انه يكون الاحساس احساسا بمحسوسين لكن لم
التلبيس كذلك لجواز ان يكون المحسوسان لا تمييز الحس
بينهما فيحس منهما محسوسا واحدا لانا نق يمكن دفع الاول
بان يق اذا كان كل واحد منهما محسوسا عند الانفراد فعند الاجتماع
والتركيب ان بقيا محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوسين والا فان بقى احدهما محسوسا دون الاخر كان الاحساس
بالسواد محسوسا لامتناع ان يكون المركب محسوسا بدون ان يكون
شئ من اجزائه محسوسا ضرورة لانا نقول يجوز ان لا يكون
شئ من اجزاء المركب محسوسا على الاستقلال والانفراد و
يكون المجموع المركب منهما محسوسا لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد

له من دليل فثبت ان السواد لا يتميز وجوده عن فصله
الا فى الذهن فقط على معنى ان السواد اذا حصل فى الذهن
فصله العقل الى موجودين احدهما الجنس الثانى الفصل فانه
المتكفل به العقل فانه يعقل ان هناك نوعا وجنسا وفصلا
وان كلا منهما موجود والحس لا يفرق بين وجوداتها
وتحقيقه ان اللونية من حيث هى لونية مخالفة لقابضية
البصر من حيث هى قابضية البصر فاذن هما متغايران
اذ لولا ذلك لاستحال ان تتميز احدهما عن الاخرى فى الذهن
لان الذهن الحكم بالمغايرة بين امرين وتركيب ماهية منهما فيما لا مغايرة
بينهما ولا تركيب فيه كان ذلك جهلا واليه الاشارة بقوله
وذلك اى التميز بين وجوديها فى الذهن يستدعى الاثنينية
فى الخارج بين ماهيتها والا لكان حكم الذهن بالتركيب
فيما لا تركيب فيه خطاء فاذن هما متمايزان فى الوجودين و
فى الحواشى القطبية الاصوب ان يق هما متمايزان فى الذهن

فى الذهن والخارج لان جنس السواد ليس متميزا عن فصله
فى الوجود الخارجى بل فى الوجود الذهنى فقط وفيه نظر لان
فلسفى الوجودين غير مشعر بهذا التقييد بقوله بحسب الهوية
فلم يكن اصوب بل مثله اما بحسب الوجود فالامتياز ليس الا فى
الذهن فقط اى اما بحسب الوجود الخارجى فمتحدتا الوجود متحدتا
الهوية بحسب الوجود الذهنى متغايرتا الهوية والوجود وينبغى
ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل على ان الجزء الجنسى
لا يتميز وجوده عن الفصل فى الخارج بل التميز انما هو فى الذهن
على معنى ان الحس لا يميز بينهما فى الوجود بل المتكفل بذلك
العقل وهذا غير مقابل للقسم الاول الجواب ان يكون الكل
واحد وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الاخر
ولا يفرق الحس بينهما فى الوجود الخارجى فاعرضه وفيه نظر
لانا لم نر تركيب فى قابل السواد وفاعله فلا فيه لم يكن
شئ منهما محسوسا بانفراده وعند الاجتماع تحصل هيئة
واما



فانما يلزم ذلك لو كانت تلك الهيئة عارضة لهما
ثم لانسلم انما يلزم ذلك لو لم يكن تلك الهيئة هى المجموع الحاصل
منهما وهو ثم واذا كانت تلك الهيئة هى المجموع الحاصل
منهما كان التركيب فى السواد نفسه لانا لا نعنى بالسواد الا تلك
الهيئة وجزء ماهيتها اى اللغوى وهو ما يتركب عنه الشئ ان اخذ
بشرط ان لا يكون معه زيادة متحصلة اى يوخذ بشرط لا شئ
كان جزءا اى الاصطلاحى فمادة ان كان جنسا اى ومادة فى
الخارج ان كان جنسا فى الذهن وذلك على تقدير اخذه
مثلا لا بشرط شئ وصورة ان كان فصلا اى وصورة فى
الخارج ان كان فصلا فى الذهن وذلك على تقدير اخذه
مثلا لا بشرط شئ وح لا يكون محمولا فان قيل قولهم المادة
موجودة فى الخارج مع قولهم الماهية بشرط لا شئ غير موجودة
فى الخارج متنافيان فلان لان المادة ماخوذة بشرط لا شئ
قلنا الاخذ بشرط لا شئ قد يراد به تجريد الماهية عن اللواحق الخارجية

ونقيدها بقيد العموم وهى بهذا الاعتبار غير موجودة
فى الخارج ضرورة ان الموجود فى الخارج يلحقه التشخص وقد
يذكر احد الذاتيين خارجا عن الاخر مباينا له ويراد بقولهم
المادة ماخوذة بشرط لا شئ هذا المعنى فانا اذا اعتبرنا الجنس
والفصل ذاتيين متباينين لا يوجدان بجعل واحد كان الجنس
بهذا الاعتبار مادة والفصل صورة فاذن لا تنافض بين كلاميهم
فاعرفه وينبغى ان يحمل قوله بشرط ان لا يكون معه زيادة متحصلة
على ان الحيوان مثلا يوخذ بشرط ان لا يكون ناطقا على معنى
ان يكون جسما حساسا متحركا بالارادة فقط من غير ان يجعل
اشتماله على الناطق وبالجملة على غير هذا المعنى ولو انضاف
اليه وصف آخر لكان خارجا عن مفهوم حيوانيته عارضا
لها لا يتم هكذا ينبغى ان يفهم هذا الموضع وان اخذ من حيث
هو هو من غير التفات الى ان يكون معه شئ وفى بعض النسخ
نيابة او لا يكون كان محمولا وجنسا ان كان مشتركا فيه
وفصلا

وفصلا ان كان مختصا لا يقال لو جاز حمل الجزء اى الماخوذ
لا بشرط شئ على الكل فاذا قلنا الانسان حيوان فان
كان المراد متحدان فى المفهوم كان كاذبا ضرورة مغايرة
مفهوم الكل لمفهوم الجزء وان كان المراد ان الانسان
موصوف بالحيوانية كان كاذبا ايضا لان الجزء مقدم
ولا شئ من الصفة بمتقدم فلا شئ من الجزء بصفة
وان كان المراد امرا ثالثا فبينوه حتى ننظر فى صحته وفساده
لانا نقول المراد ما صدق عليه الانسان صدق
عليه الحيوان فالاستحالة فى صدق المفهومات المتغايرة
على شئ واحد وان الشئ الذى يقال له انسان فهو بعينه
يقال له حيوان لا ان المراد انهما متحدان فى الوجود على
ما قاله البعض اذ ليس ذلك معنى الحمل والوضع على ما هو المتعارف
بل صحة الحمل والوضع انما يقتضى ذلك قالوا لان الموضوع
والمحمول ان اتحدا من جميع الوجوه كان الحمل عديم الفائدة

ولئن تغايرا من جميع الوجوه لم يصدق على احدهما انه
هو الآخر فلا بد من الاتحاد في الذات والوجود والتغاير في
الصفات والاعتبار ولما ذكر ان المراد اتحادهما في الوجود
وكان في هذا الكلام دقة وغموض فانه كيف يمكن ان يكون
للماهيتين وجود واحد اشار الى كيفية ذلك بقوله لان
الحيوان المطلق لا يحصل في الوجود الا بعد تقيده بقيد
ما لم يصير ناطقا او صاهلا او غيرهما من الفصول
لا يمكن دخوله في الوجود ومن منع ذلك فقد كابر عقله
فاذن الوجود لا يعرض الا الحيوان المركب اعني المقيد باحد
الفصول فالحيوان الناطق وان كان مركبا بحسب الماهية
لكن وجوده بعينه هو وجود الحيوان فظهر ان الانسان
مع مغايرته للحيوان كيف يمكن اتحادهما في الوجود وينبغي
ان يعلم ان هذا غير مختص بحمل الجزء على الكل بل الامر
كذلك في جميع المحمولات ذاتيا كان المحمول او عرضيا
بعضها

بينهما بد من حمل مبدأ المحمول في الموضوع وخروجه عنه قال
ذلك واعترض الامام عليه اي على اتحاد الجزء والكل في
الوجود بان الجزء من حيث هو جزء له وجود مغاير لوجود
المركب لتقدمه عليه فلو حصل له مع المركب وجود آخر
كان له اي للجزء وجودان وانه محال وفي الحواشي القطبية هذا
اي حصول وجود آخر للجزء مع المركب ليس كلامه
فلو قال بدله فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء كان له
وجودان لكان اولى اقول وتقريره على هذا ان يقال
الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب
فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء فلا يخلو من ان يكون
هذا الوجود هو الوجود الذي به يتقدم الجزء على الكل او
غيره والاول محال لامتناع كون المتقدم عين المتأخر فتعين
الثاني فيلزم ان يكون للجزء وجودان احدهما السابق
والآخر اللاحق وانه محال واذا عرفت ان الاتحاد في الوجود

غير مختص بالمحمول الذاتي بل هو واجب ايضا في المحمول
العرضي فيمكن ايراد ذلك عليه ايضا بان يقال المحمول اذا
كان خارجا عن الموضوع عارضا اياه يكون صفة له
والصفة متأخرة بالوجود عن الموصوف فلو كان
وجود الموضوع هو وجود المحمول في الخارج لكان له
وجودان وانه محال ولهذا استشكل السؤال واستصعب
الجواب عنه على ما قال وانه سؤال مشكل والجواب عنه
صعب واقول الجواب عنه ليس بصعب لان الجزء الخارجي
للشيء له وجود متقدم عليه في الخارج وليس وجوده
في الخارج هو وجود جزئه فيه عندهم لان ذلك في
الاجزاء المحمولة والجزء الذهني للشيء كالجنس والفصل
له وجود متقدم عليه في الذهن ووجوده الخارجي
لا وجوده الذهني هو وجوده الذهني فلا يلزم ان يكون
له وجودان في الخارج بل غاية ما لزم ان يكون له وجودان
احدهما

احدهما في الذهن والآخر في الخارج وهو غير منكر
وفي الحواشي القطبية انه ان اراد بالمغايرة ان وجود الجزء
مغاير لوجود الكل من حيث الذات فهو ممنوع لاتحادهما
عندهم وان اراد به انه يغايره من حيث الاعتبار فمسلم
لان العقل لاحظ هذا الوجود مرة من حيث كونه للجزء ومرة
من حيث كونه للكل فصار هذا الوجود وان كان واحدا
بملاحظة العقل وجودين ثم حكم على احدهما بانه متقدم
على الآخر وعلى هذا لا يلزم وجودان للجزء وهذا الجواب
لا يجدي لان كلامهم مشعر بتغاير وجوديهما بحسب
الذات حيث قالوا الجزء مستغن عن السبب عند تحقق
الكل واجزاء الماهية واعلم ان المراد بالماهيات التي
تعتبر اجزاؤها ليس هو الماهيات الحقيقية اعني الماهيات
الموجودة في الخارج بل انما تلك الماهيات التي يعتبرها
العقل مركبة من الامور على ما يظهر بالاعتبار لان كان

بعضها اعمّ من بعض يسمّى متداخلة والاخيرة متباينة
فلا يريد بالمتباينة المتباينة الاصطلاحية بل يريد بها
ما لا يكون اجزائها متداخلة فلا يتوجه ما قيل لا يلزم من
عدم عموم التباين الجواز تركّب ماهية من امرين متساويين
نعم انه ترك ذكر هذا القسم لانه لا يوجد له مثال في الوجود
بل هو احتمال عقلي ويمكن للعقل اعتبار ماهية بهذه الصفة
والمتداخلة ان كان بعضها اعمّ من الآخر مطلقا فان
كان العام متقوما بالخاص موصوفا به اى يكون العام
جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة فهو كالحيوان
الناطق فانه اى فان الحيوان متقوّم بالناطق لكونه جنسا
له والجنس انما يتقوّم ويتحصّل بالفصل كما ان المادة انما تتقوّم
وتتحصّل بالصورة وفي قوله لكونه جنسا له مؤاخذة لعدم كونه
الجنس جنسا للفصل لعدم دخوله فيه والامر فيه هيّن
وموصوف به اى بالناطق لكون الناطق محمولا عليه فيكون

جاريا مجرى الصفة لا انه يكون صفة بالحقيقة والا لتأخّر
عنه مع تقدّمه عليه لكونه محصّلا اياه وان لم يكن اى
العام موصوفا به اى بالخاص مع كونه متقوّما به
فهو كالموجود المقول على المقولات العشرة اى كالموجود
في مثل قولنا الجواهر موجود والكم الموجود الى غير ذلك
على الموجود انه جزء ماهية فان الموجود متقوّم لها لكونه
عارضا اياها والعارض متقوّم بالمعروض وغير متصف
بها بل الامر بالعكس وان كان الخاص كالكاتب متقوّما
بالعام كالانسان اى في قولنا الانسان الكاتب حتى يحصل
ماهية مركبة وهو المراد من قوله كالنوع الاخير المتقوّم
لخواصه التي لا توجد الا فيه فان كان كل
فان كل واحد من الخواص المطلقة اخصّ من النوع ومتقوّم
به لان النوع يتقوّم اولا ثم يتقوّم به الخاصة المطلقة لعدم
وجودها الا فيه وان كان كل منها اعمّ من الآخر من

من وجه فهو كالحيوان والابيض كل واحد منهما
يوجد بدون الآخر ويوجدان معا كل امرين شانهما ذلك
بينهما عموم وخصوص من وجه واما المتباينة وهي
الاجزاء التي لا يكون بينهما عموم وخصوص اصلا فهي
كتركيب الشيء اما بعلية الفاعل علية كالعطاء فانه
اسم لفائدة مقرونة بالفاعل اى حاصلة منه او اسم
لفائدة مقرونة بالفاعل باعتبار الفاعل على ما في الحواشي
القطبية او بالصورية كالافطس اذا جعلناه اسما للانف
وفي الحواشي القطبية هو تجوّز لان الافطس اذا جعل
اسما للانف الذي فيه التقعير فلا يكون قد ركب الشيء
بعلته الصورية لان الشيء ههنا هو الانف المقعّر وهو
لم يتركب مع شيء والمركب هو علته المادية فيكون قد
اطلق الشيء واراد جزئه اقول الامر كذلك فالصواب
كالافطس اذا جعلنا الافطس اسما للتقعير الذي فيه

فانه ح يكون مركبا من الشيء الذي هو الانف ومن علته
الصورية التي هي التقعير الذي فيه وح يكون ذلك مثالا
للقابلية ايضا على ما قال او بالقابلية اذا جعلناه اى
اذا جعلنا الافطس اى في مثل قولنا الانف الافطس ليصح اسما
للتقعير الذي في الانف وفي بعض النسخ للانف فانه
ح يكون مركبا من الشيء الذي هو التقعير ومن قابله
الذي هو الانف او بالغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة
يتزين بها اى فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية
لها وهو التزين بها في الاصبع واما بمعلول لانه كالرازق
والخالق وكذا جميع المشتقات فانهما اسمان للفاعل باعتبار
المخلوق والمرزوق والرزق والخلق معلولان له لحصولهما
منه او بما لا يكون علة ولا معلولا فهي اما ان يكون
حقيقية او اضافية او ممتزجة والاول اما ان يكون
كلها متشابهة اى غير مختلفة بالماهية كالعدد مركب

المركب من الاحاد وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه انما
يصح لو لم يعتبر جزئه الصوري اقول الاشبه عدم اعتبار
الجزء الصوري في العدد اذ يحصل هناك عند اجتماع
الوحدات شيء عن الاجتماع الوحدات ولذلك قيل الحاصل
منه شيء مع شيء فقط بخلاف البيت الحاصل من اجتماع
الجدران والسقف اذ يحصل هناك مع الاجتماع هيئة
متعلقة بالاجتماع والمترتبة الحاصلة من الاجتماع الا
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء
فعل واستعداد ما واذا كان كذلك فلم يكن كلام
المص عند التحقيق منظورا فيه وينبغي ان يعلم الاعتبار
الخاص الذي يستعد اليه الخواص اللازمة كالصممية
والمنطقية وغيرهما ليس زايدا على نفس الاحاد التي
مبلغ جملتها العدد واطلاق اسم الصورة النوعية
عليه بالمجاز او مختلفة اما معقولة كتركيب الجسم
من الهيولى

من الهيولى والصورة وفيه نظر لانه تركب مما هو علة
ومعلول والاولى في مثاله العدالة لتركيبها من الحكمة
والعفة والشجاعة او محسوسة كتركيب الخلقة من
اللون والشكل وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان الشكل
اضافي لاعتبار النسبة فيه فالاولى في مثاله البلقة
لتركيبها من السواد والبياض اقول وفيه بحث لان الشكل
مفسر بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود
كالمربع والمثلث وغيرهما وهو الشكل الذي يستعمله
المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او غير
مساو له او نصفه او ثلثه ويعنون بذلك مقداره
مشكلا وهو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط
به حد او اكثر اما يكون سطحا او جسما وثانيهما
الهيئة الحاصلة من وجود الحد والحدود على نسبة
كالتربيع والتثليث وغيرهما وهو بهذا المعنى من مقولة

الكيف واما عروض النسبة للشكل فلا يخرجه عن كونه
امرا حقيقيا في نفسه لا اضافيا وينبغي ان يعلم ان المراد
من الشكل هيهنا هو الشكل بالمعنى الثاني لان الخلقة
من الكيفيات المختصة بالكميات ولذلك كان في لفظ
الشيخ حيث قال في اول الفصل الاول من مقالته الثالثة
من الفن الثاني من الجملة الاولى من قاطيغورياس
الشفا واما الذي يسمى صورة وخلقة هو الشكل من
حيث هو محسوس في جسم طبيعي او صناعي وخصوصا
بالبصر وذلك بان يكون له لون ما فيكون الشكل مع اللون
خلقة محسوسة يقتضي كون المراد منه هو المعنى الاول
غير ان ما ذكر الشيخ هناك ما هو بحسب الظاهر المشهور
وما يقتضيه التحقيق ذكره بعد ذلك وحقق ان الشكل
الذي من الكيف هو بالمعنى الثاني والثاني كالاب
فالابعد لذلك لانها على اضافات عارضة لاضافات والثالث
كالشيب

كالشيب كالتسرير الذي يعتبر في تحقق مهية النوع نوع
من النسبة اذ لا يكفي الاجزاء الحقيقية كاجزاء الخشب في
تحقق مهيته لابد لها من وجود ترتيب مخصوص بينها
وهو امر نسبي غير مستقل بنفسه والمهية ان كانت نوعا
محصلا اي موجودا في الخارج وفي الحواشي القطبية على معنى
انه يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام فصل اليه لا يجب
كالحيوان الناطق بخلاف الحيوان الابيض فهي الحقيقة ولقايل
وفيه نظر لان ما يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام فصل
اليه لا يجب ان يكون جزءا موجودا في الخارج لجواز ان يكون
لا يوجد اصلا بخلاف النوع المحصل على ما قال وجزؤها
اي وجزء المهية الحقيقية التي هي النوع المحصل يجب ان يكون
موجودا لان جزء الموجود موجود
وايضا مقابل المهية الاعتبارية قد يكون مهية نوعية كالانسان
فقد يكون مهية جنسية كالحيوان فالمص لا يجوز ان يريد بالنوع

فى قوله نوعا محصلا النوع الاصطلاحى لان الماهية الحقيقية لا
بل اللغوى الشامل للجنس ايضا ولا يخفى ان الماهية الجنسية لا يمكن
ان يوجد فى الخارج بلا انضمام فصل اليها ولو حصلت اى الماهية
باعتبار عقلى فهى الاعتبارية كالحيوان الابيض و
لا يجب ان يكون جزؤها موجود الجواز تركيبها من معدوم
وموجود كالجاهل والاعمى وعليه المواخذة لانه لا يناسب بين قوله
لا يجب ان يكون جزؤها موجودا بين قوله لجواز تركيبها من معدوم
وموجود من حيث معنى فلا يكون الدليل زائدا على الدعوى
فيمكن دفعها بالعناية وتغيير العبارة فلا عبرة بها والماهيتان
المتفقتان فى بعض الاجزاء اى الاجزاء المحمولة اذا اختلفتا
فى الباقى كان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة
وانما قيدنا الاجزاء بالمحمولة ليصح قوله والاول هو الجنس
والثانى هو الفصل قال الشيخ ان الفصل علة
لوجود الجنس على المعنى على معنى ان الحصة

لا يحصل

لا يحصل فى الوجود الا اذا قارنها فصل والعلية بهذا المعنى
ضرورية والدليل الذى اورده المص عليه فهو قوله والا
فالجنس ان كان علة له فاينما وجد الجنس وجد
الفصل لامتناع تخلف المعلول عن علته وان لم يكن علة
استغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب الحقيقى
ليس من الشيخ ليس للشيخ بل للناصر ولذلك هو زيف
على ما قال وجوابه منع الشرطية الاولى اى لا نم
ان الجنس ان كان علة للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل
ان اراد بالعلة المحتاج اليه فانه لا يلزم من تحقق المحتاج اليه
فى الجملة تحقق المحتاج لجواز توقف المحتاج على شىء آخر وكذا ينتقض
ان اى منع الشرطية الثانية اى لا نم ان الجنس ان لم يكن
علة للفصل مع عدم كونه علة الجنس استغنى كل واحد منهما
عن الاخر ان اراد بها العلة التامة لجواز ان لا يكون
شىء منهما علة تامة للاخر ويحتاج احدهما الى الاخر

امّا احتياج المعلول الى اجزاء العلة واحتياج المشروط الى
الشرط فيصح التركيب وانا لم يمنع الشرطية الثالثة
وهو قوله واذا استغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب
بناء على ما تقدم من المثال المذكور وهو ان الحجر الموضوع
بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة قال الامام فى ابطال
قول الشيخ وجهين الاول ان الابيض فصل الحيوان الابيض
وليس علة لوجوده لتاخره عنه لكونه صفة له والثانى ان
الفصل لو كان علة لوجود الجنس لاستحال بقاء الجسم النباتى
بعد زوال القوى النباتية عنه لامتناع بقاء المعلول مع
زوال علته والتالى باطل لان الجسم النباتى قد يبقى بعد زوال
تلك القوى عنه واليه اشار بقوله والقوى النباتية اى فصول
انواع النبات فصل الجسم النباتى مع ان الجسم اى النباتى
قد يبقى بعد زوالها وجوابه ان كلام الشيخ فى الماهيات
الماهيات الحقيقية وما ذكر من الحيوان الابيض

اعتبارى

اعتبارى فلا يرد عليه وبقاء الجسم النباتى بعد زوال
القوى عنه لم انّ القوى النباتية اذا زالت عن الجسم
النباتى فقد انعدم ذلك الجسم المتخصص الذى هو معلول
تلك القوى وحدث تخصص آخر فلا يكون الجسم النباتى
الذى هو معلول القوى النباتية باقيا بعينه بل الباقى
هو الجسم لا الجسم النباتى وفى تحرير القطبية فيه نظر
لان المراد بالنامى ما يصدق عليه انه نام فى الحال او الاستقبال
على الانسان فى سن الكهولة والشيخوخة انه نام ويمكن ان
يمنع كونه فى هذا السن غير نام ولهذا ينبت جلده عند
الاندمال وكذا الاظفار ما دام حيا وليس كل النامى بعد
زوال القوى عنه وهو يدل على ان النسخة التى وقعت
اليه بر دالله مضجعه كان فيها بدل الجسم النباتى فى
قوله وبقاء الجسم النباتى الجسم النامى ولهذا فسر الجسم
النباتى فى قوله فصل للجسم النباتى بالنوع اذ قال بعينه

41

النوع كالشجر لا الجنس كالجسم النامي وفسر الجسم في قوله
مع ان الجسم قد يبقى بالجسم النامي اذ قال يريد به الجسم
النامي الذي هو الجنس وهذا التفسير اصوب واولى
اذ الفصل لا يكون فصلا للجنس بل للنوع المركب منهما
فلم يصح قوله والقوة النباتية فصل الجسم النباتي على
ان يكون الجسم النباتي جنسا الا ان في تطرقه نظرا
لانه كما يصدق عليه انه نام بالاطلاق بعد ان زال
القوى عنه يصدق عليه ايضا تلك القوى اي فصله
بالاطلاق فاذن لا فرق بينهما في الصدق في جملة وايضا
مع كون الانسان غير نام في سن الكهولة والشيخوخة
ليس على ما ينبغي واما انبات جلده عند الاندمال ونبات
الجفان ما دام حيا فلا يدل على انه نام في هذين السنين
لان النمو انما هو الزيادة في الاقطار الثلث على النسبة الطبيعية
لا الزيادة كيف ما كان ومشتركان في بعض الذاتيات

اذا

اذا اختلفنا في اللوازم دل ذلك على التركيب حقيقيا
كان او اعتباريا وذلك لان اللازم لا بد له من علة
يستند اليها فهي لا يجوز ان يكون الذاتي المشترك
لامتناع استناد اللازم الخاص الى الامر المشترك والا
لاشتراكا فيه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيجب
ان يكون كل منهما مركبا من مشترك ومختص ليكون
اللازم المختص لكل واحد مستندا الى ذلك الذاتي
المختص او الى المجموع المغاير للمجموع فان قلت لم لا يجوز
ان يكون مستندا الى مختص لا يكون ذاتيا قلت ذلك
المختص لا يجوز ان يكون مستندا الى مشترك فيكون
مستندا الى مختص فيتسلسل او ينتهي الى مختص ذاتي
والاول باطل فتعين الثاني والمراد بالاستناد الى ذاتي
مختص اعم من ان يكون بوسط او بلا واسطة وفيه نظر
لانها صريحة في التركيب والصواب والمشتركان فيما ليس

لغيره حتى اقول يمكن ان يعتذر عنه بان الاشتراك في بعض
الذاتيات غير صريح في التركيب عن مشترك ومختص
والمراد ذلك لا مطلق التركيب الذي هو صريح فيه ولما
اشتراك المختلفات في السلوب او اختلاف المشتركات
فيها اي في السلوب فلا يوجب التركيب اما الاول فلان كل
مختلفين بالماهية مشتركان في سلب ما عداهما عنهما
مع ان شيئا منهما ليس بمركب واما الثاني فلان يكون
البسيط كالناطق مثلا والمركب الذي احد اجزائه
هو كالانسان في المثال فالبسيط لاشتراكهما في حقيقته
الفصل لصدق الناطق على كل واحد من الانسان
والناطق ومختلفان اياه اي واختلاف البسيط والمركب
في بعض السلوب كما في عدم دخول الجنس في حقيقته
ودخوله في حقيقة المركب مع انه لا تركيب في احد اي
في ذلك البسيط ولا يجوز ان يكون التعين محمولا الا لعدم

لاهوية

لاهوية له في الاعيان وكل ما لاهوية له في الاعيان لا
يتعين بغيره فلا يتعين به اي بالتعين غيره فلا يكون تعينا
ولا جزءا من المتعين الموجود فيكون موجودا لان جزء الموجود
موجود وفيهما نظر اما الاول فلا لانا لا نسلم ان كل ما لا
له في الاعيان لا يتعين به غيره وانما يكون كذلك ان لو
لم يكن ذلك التعين عدميا وهو عين النزاع واقل ذلك
ولاشتمال هذا الاستدلال على ما يبتني على كونه ثبوتيا كان
مصادرة كان على ما قال فلانه مصادرة
على المطلوب وفي حواشي القطبية بناء على ان المعدوم وما
لاهوية له في الاعيان مترادفان وفيه نظر اقول اذ
لا اللازم على تقدير ترادفهما اشتمال القياس على صغرى
غير مفيدة لا المصادرة وهو ظ وتحقيق ما ذكرناه في بيان
المصادرة واما الثاني فلانا لا نم انه جزء من المتعين لم
لا يجوز ان يكون المتعين مجموع المتعين والتعين بل مركب منه

منها فلانم اشياء لان المركب منهما او لان جزئه لاحتمال
اللفظ كلا منهما موجود اما على الاول فلان المركب
عن العارض والمعروض مهية اعتبارية لا حقيقية
واما على الثاني فلان جزء المهية الاعتبارية قد يكون
عدميا كما في الجاهل والاعمى وهو اى التعين ان كان بالمهية
او بالفاعل وفي بعض النسخ او بالفاعل فقط وهو اولى
لاشعاره بكون الفاعل كافيا في تعين تلك المهية كما في
تعين كل واحد من العقول العشرة او بقابل انحصر نوعه
في شخصه انحصر نوعها في شخصها اما على الاول فقط
لانه حيث وجدت المهية وجد ذلك التعين فلا يكون
للمهية شخصان متعددان واما على الثاني فكذلك
لانه متى وجد وجد ذلك التعين وفي الحواشي القطبية
هذا انما يتم اذا كان الفاعل غير متعدد اقول وهذا
يدل على انها كانت لفظة فقط موجودة في نسخة صاحبها

واما

واما على الثالث فكذلك لاتحاد علته فايما وجدت وجد
ذلك التعين وان كان بقوابل مختلفة او استعدادات
مختلفة بعرض للقابل او منه كالهيولى تعينات مختلفة اما على الاول
فلتعدد التعينات بتعدد القوابل كما في المواليد الثلثة
واما على الثاني فلتعددها التعينات بتعدد الاستعدادات
المختلفة العارضة لمادة واحدة كما في العناصر وما قيل
من ان الحصر في هذه الاقسام تم الجواز ان يكون
التعين بالمزاج الذي حصل لما عرض لهذا التعين
في مبدا التكون او باستعداد يتبع ذلك المزاج او بالعلة
الصورية اذ تاخرها عن المادة لا يقتضي ان لا يكون
علة لتشخص المهية المركبة منهما كما نعم ولان تعينات
النفوس الانسانية المتحدة بالنوع في حال العلاقة وبعدها
خارج عن هذا الحصر اذ قالوا امتيازها وتشخصها في
حال العلاقة بهيئة تعرض لها من قبل البدن لا بنفس البدن

وقواه اذ البدن مباين الذات للنفس وكذا قواه فلا يجوز
ان يكونا متميزين لان تميز الشيء عن غيره انما يكون بما
من ذاته لا بالجوهر المباين واما امتيازها وتشخصها
بعد المفارقة باحوال وصفات ملكية وافعال وانفعالات
ادراكية الى غير ذلك غير وارد على الحصر على تقدير
صحته اذ ليس مراده ان يبين انحصار علل التشخص المترتبة
عليه ذلك بل مراده ان يبين ان التشخص ان كان بالمهية
او بالفاعل او بقابل واحد لا يكون له استعدادات
مختلفة وجب الانحصار في شخص واحد وان كان
بقوابل متعددة او بقابل واحد له استعدادات مختلفة
فلا والامر كما قال قيل ان الطبيعة ان كانت محتاجة لذاتها
الى المحل كان وجودها في المحل ابدا والا لكانت غنية عنه لذاتها
لا يعرض لها العارض يغني عن شيء لذاته فلم يمكن وجودها في محل اصلا واذا كان
كذلك لا يجوز ان يكون بعض افراد الطبيعة الواحدة حالا

في

في محل وبعضها كذلك لا يجوز ان يكون بعض افراد
الطبيعة الواحدة قائما بلا محل فلا يكون التعين الذي
هو طبيعة واحدة عندهم نفس مهية الواجب زائدا
على الامور المادية على ما ذهبوا اليه والا لكان قائما
بلا محل في الواجب وقائما بمحل في المادي هذا تقرير
هذا الكلام في هذا المقام فاعلم ذلك وفيه نظر لانه
لا يلزم من عدم احتياجها الى محل لذاتها استغناؤها
عنه لذاتها الجواز ان لا يكون شيء منهما لذاتها بل يكون
كل واحد منهما لامر خارجي ولقائل ان يقول كل مهية
فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد
بدون هذا اولا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا
فمحتاج لذاته بل الجواب بعد تسليم كون التعين طبيعة
واحدة ليس معقولا على ما حقق بالاشتراك ان نقول لا نم
طبيعة التعين عند قيام بعض افرادها بالمحل تعرض

لها الى حاجة اليه بل انما تعرض الحاجة لذلك الفرد من افراد
الطبيعة وذلك لا ينافي كونها من حيث هي غنية
عنه لانا نقول لو كان التعين ثبوتيا لكان للماهية كلية منحصرة
على اشخاص التعينات فوق النوع على افراده فيحتاج
كل شخص من اشخاص التعين في امتيازه عن شخص
آخر منها الى تعين آخر لان الاشتراك اذا كان في الماهية
كان الامتياز بالتعين ولزم التسلسل لان الكلام
في هذا الكلام في ذلك وفيه نظر لجواز ان يكون صدقه
عليها بالاشتراك اللفظي لا بالتواطؤ ولو سلم ذلك
فاللازم احتياج كل واحد من اشخاص التعينات الى
ما يتميز به عن آخر وهو يجوز ان يكون عدميا لجواز
ان لا يكون تعين التعين ثبوتيا ولكان انضمامه الى
الماهية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين آخر
والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه بغيرها

فيلزم

فيلزم ان يكون متعينة قبل تعينها وانه محال لانا نقول
اسند التعين الماهية بتعين سابق قبل تعينها بتعين
لاحق لانا نقول الكلام في ذلك التعين كالكلام في هذا
التعين لان انضمامه ايضا الى الماهية يتوقف على امتيازها
عن غيرها بتعين آخر فيلزم التسلسل ولكان تعين
الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه ان كان بالماهية
او بالفاعل وفي الحواشي القطبية اي غير منحصر نوعها
في الشخص لما امر فلم يكن له ما يشاركه في نوعه وانما
قيده صاحب الحواشي القطبية الفاعل بعدم التعدد لعله
لزوم الانحصار على تقدير التعدد واذا كان الامر كذلك
فالقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التعين بالفواعل
المتعددة ولئن كان بالقابل اي بمادته ولا شك ان
له ايضا تعينا زائدا محتاجا الى علة لكونه ممكنا فتعين
القابل ان كان بقابل آخر لزم التسلسل لانا نقول

التسلسل لجواز ان يكون تعين القابل بالماهية او
بالفاعل لان القابل ح منحصر نوعه في شخصه فيلزم انحصار
نوع تلك الماهية ايضا في الشخص والتقدير خلافه ولئن كان
اي تعين القابل بالمقبول اي بذلك الشخص المقبول الماهية
عليها بمقتضى ما في الحواشي القطبية اذ ذكر فيها اي بتعين
الماهية لانه مقبولها لزم الدور وفي الحواشي القطبية
بناء على ان تعين القابل معه في الوجود او متقدم عليه
وهو تم لكونه متاخرا عنه تاخر الحال عن المحل واقول
توجيه لزوم الدور على تقدير ان يكون تعين القابل معه
في الوجود او متقدما عليه ان يقال اذا كان تعين القابل
للماهية في الوجود او متقدما على تعين القابل الذي هو ما
مع القابل في الوجود او متقدم عليه والمتقدم على ما مع
الشيء متقدم على ذلك الشيء وكذلك المتقدم على المتقدم فاذن
يكون تعين الماهية متقدما على القابل الذي هو متقدم على

الماهية

الماهية لان المراد ان تعين ماهية الشخص بالقابل ولا معنى
للدور الا كون الشيء متاخرا متقدما على ما يتقدمه لانا نقول
اما الاول فلانا لا نسلم امتناع التسلسل اللازم فانه من
جانب المعلول لاحتياج تعين الماهية اليها احتياج الحال
الى المحل واحتياج تعين تعينها الى تعينها ولا برهان على
امتناعه واما الثاني فلانه صدق الشرطية اي
التعين لو كان ثبوتيا لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على
امتيازها عن غيرها بتعين آخر لجواز امتياز الماهية
عن غيرها بنفسها لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل
فلو خص الكلام بتعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه
بان يقال انضياف التعين الى الماهية يكون موقوفا على امتيازها
عن غيرها بتعين آخر لا يصلح ما ذكره للجواب واما الثالث
فلانا نمنع الحصر لجواز ان يتعين بسبب الفاعل بشرط استعداد
يعرض للقابل وفي الحواشي القطبية ولئن يتعين بسبب الماهية

بشرط بعض لها بسبب حادث يقتضي ذلك ويكون قبل كل
حادث حادث لا الى نهاية والتسلسل فيما لا يجتمع اجزائه
معا في الوجود غير مستحيل بل هو واقع سلمناه لكن لا نم لزوم
الدور على تقدير ان يكون تعيينه بالقابل بالمقبول فانه
يجوز ان يكون مهية كل واحد من القابل والمقبول علة
لتعين آخر وفي الحواشي القطبية فعلى هذا يكون تعين المهية
معلول مهية قابلها لكن تعين تعينها معلول مهية قابلها
لكن معلول مهية التعين نفسه واما اذا لم يكن نفسه
بل زايد عليه فلا على ما لا يخفى وانما ارتكب صاحب الحواشي
هذا لان الذي ذكره من قبل من ان تعين القابل معه في
الوجود او متقدم عليه حمل المقبول على تعاين المهية ولا
فيه لجواز حمله على التشخص على ما يقتضي ظ كلام المص ولا
في حمل المقبول عليه بعد وتقييد الكلي بالكلي لا يوجب تخصيصه
اي لا يستلزم ان يكون الحاصل منهما شخصا معينا يمنع
تحمل

تحمل على كثيرين وذلك لانه لو كان مستلزما للصدق
قولنا كلما نقيد كلي بكلي صار ذلك لانه لو كان مستلزما
لمجموع تشخصا مانعا مفهومه من الشركة والتالي باطل
فانا اذا قلنا لزيد انه الانسان العالم الجموع او انه الذي
تكلم كذا في يوم كذا في وقت كذا فغنى كل منهما شركة
قال صاحب المطالع في هذا الكلام نظر فان كل كلي تقيد
بكلي آخر حصل له تخصص ما فقد يجتمع كليات في شيء ما
بحيث يمتنع حصولها في غيرها كما تقدم في المنطق من
جواز تركيب خاصة من امور عامة اجيب عنه بانا ما
ادعينا انه لا يحصل من انضمام الكلي الى كلي آخر وتقييده
الجزئي اصلا حتى يرد علينا ما ذكرتموه بل ادعينا ان تقييد
الكلي بالكلي لا يستلزم استلزاما كليا فاستلزامه الجزئية
في بعض الصور لا ينتهض نقضا على ما ادعيناه وسيجاب
ايضا عما قيل لو لم يوجب تقييد الكلي بالكلي التخصيص لوجب ان لا تحصل

التشخص اصلا وذلك لان الامر الذي انضم الى المهية حتى
تعينت اما ان يكون له مهية او لا يكون وايا ما كان استحال
حصول التشخص اما اذا كان له مهية فلان تلك المهية من
حيث هي هي كانت كلية وتقييد الكلي بالكلي لا يوجب التشخص
وح يجب ان يتعين تلك المهية بسبب انضمام هذا المنضم
اليه واذا لم يتعين لم يحصل التشخص واما اذا لم يكن له مهية
فلانه يمتنع انضمامه الى المهية لان ما لا مهية له لا وجود
له استحال انضمامه الى غيره وح لا يحصل التشخص لامتناع
حصول التشخص بدون انضمام التشخص الى المهية المبحث الثاني
في الوحدة والكثرة وهما غنيان عن التعريف وزعم بعض
الناس ان مفهوم الوجود عين مفهوم الوحدة وسبب
ظنهم هو ان لكل موجود هوية وخصوصية فظنوا ان تلك
الهوية هي وجوده وهي ايضا وحدته فابطله المص على ما قال
الوحدة مغايرة للوجود لانها لو كانت نفس الوجود لكان
كل

كل موجود واحد والتالي بط لان الكثير من حيث انه كثير
موجود ولا شيء من الكثير من حيث انه كثير بواحد وفيه نظر لانا لا نم
ان الكثير لا يكون من حيث انه كثير موجود لان الكثير من
حيث انه كثير لا يكون الا كثيرا واما كونه موجودا الى غير ذلك
من الصفات فيكون من حيثيات اخر لا من حيث انه كثير
لا يق نحن لا نعني بقولنا الكثير من حيث انه كثير موجود
ان حيثية الكثير هي حيثية الوجود حتى يتوجه علينا المنع بل
نعني به ان الوجود يعرض الكثير من حيث هو كثير فنقول
لو كان المفهوم من الوحدة عين المفهوم من الوجود لكان
كل ما عرض له الوجود عرض له الوحدة والتالي بط لان
الكثير من حيث انه كثير يعرض له الوجود ولا يعرض له الوحدة
لانا لا نم ان الوحدة لا يعرض للكثير من حيث انه كثير
فان الكثير المأخوذ لا بشرط شيء كما يعرض له الوجود يعرض
له الوحدة ايضا ولهذا يق عشرة واحدة ومائة واحدة الى

الى غير ذلك والتشخص ايض اذ لو كان المفهوم من الوحدة
عين المفهوم من التشخص والهوية لو الكل واحد منها
بزوال الاخر واللازم بط لان البسيط كالماء اذا جزى
حتى بطل فى ذلك فعطف وما زالت هويته والا لكان
التفريق اعداما اى للجسم بالكلية وهو بط بالضرورة
وفيه نظر وتقريره على ما ذكره الشارح فى شرح الملخص لزكى
لانا نم بقاء الهوية عند التفريق فانه اذا حصل ذلك تلك
الهوية التى كانت من حيث هى هى وحدث هويتان
اخريان نعم ربما يبقى الجسم حقيقته يبقى بعد التفريق لا انه
يبقى هويته المعينة والفرق بينهما ظ وهى اى الوحدة وجودية
والا لكانت عبارة عن سلب الكثرة لانها لو كانت عدمية لكانت
عبارة عن سلب شئ لا انتم ادا بالعدمى وح لا يجوز ان يكون
عبارة عن سلب غير الكثرة والا لزم من وجود ذلك الغير
نفى الوحدة ولا غير يلزم من وجوده ونفى الوحدة والكثرة
لا يمكن

لان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها
علم العدم ح وعدم العدم وجود والمعتقد خلافه
وفيه نظر لان عدم العدم ليس وجودا بل يستلزمه
ويجوز ان يكون العدمى مستلزما للوجودى كالجهل
للعلم والعمى للبصر لدلالتهما عليهما بالالتزام ويمكن ان يقرر
هذا لا يضر بانا نعلم بالضرورة ان اللازم من
علم الكثرة الوحدة لا غيرها فلو كان علم العدم
مستلزما للوجود كانت الوحدة ح وجودية وان كانت
وجودية يلزم تقومها بالامور العدمية وهى
الوحدات ضرورة تقوم الكثرة بالوحدات وزايدة
على الماهية والا لكانت اما نفسها او داخلة
فيها وهما باطلان لما مر فى الوجود ولا باس بذكره
فنقول الوحدة ليست نفس الماهية وليست داخلة
فيها والا لكان نعقل كل ماهية هو عين نعقل الوحدة

او مستلزما لتعقلها والتالى بط لانا قد نعقل الماهية
مع الشك فى انه وحدها وفيه ما مر من الانظار
بعينه فى الوجود فلا نطول الكتاب بذكرها ولان
الوحدة يقابل الكثرة والسواد لا يقابلها فلم يكن
الوحدة السواد والا لم يكن كذلك فالوحدة زائدة على
السواد وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كون الوحدة نفس
السواد ان يكون زائدة عليه لجواز ان يكون داخلة فيه
فلا بد للتعرض لذلك ايض حتى يلزم المرام وفى الحواشى
القطبية وفيه نظر لجواز ان يصدق الكثرة والسواد
على شئ واحد مع كون الوحدة جزء السواد لكون بشرط
ان لا يكون محمولا عليه اما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق
اقول التقريب فيه انه اذا كان السواد والكثرة صادقين
على شئ واحد مع كون الوحدة جزء السواد يصدق
ان الوحدة نابية على السواد لكونها جزئه وانما اشترط
ان لا يكن

ان لا يكون من الاجزاء المحمولة لانها لو كانت من الاجزاء
المحمولة لامتنع صدق الكثرة والسواد على شئ واحد
والا يلزم صدق الوحدة والكثرة على ذلك الشئ
لكون الصادق على الصادق على الشئ صادقا على
ذلك الشئ لكنه ح لا يصدق ان الوحدة يقابل الكثرة
وهذا هو المستحيل لان اللازم وهو صدق الوحدة
والكثرة على شئ واحد مستحيل لجواز ان يصدقا على
شئ واحد لكن من جهتين وهذا معنى قوله اما اذا كان
محمولا فيمتنع الصدق هذا ما وصل اليه ذهنى فى هذا
هذا الكلام وفيها ايض لو كانت وحدة السواد مثلا
نفسه او جزءه لكان كل ما قابل الوحدة قابل السواد
وبالعكس لكون السواد واحدا لكنه ليس كذلك لان
الواحد يقابله الكثير ومن السواد والبياض يقابل السواد
دون الواحد اقول ومن الظاهر ان الشرطيتين ع

غير واجبي الصدق على تقدير ان يكون الوحدة داخلة
في السواد لان التقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا للاجزاء
لا يق ليست الوحدة وجودية فلا تكون ثبوتية زايدة
اما الاول فلانها لو كانت وجودية لكان لها وحدة
لان كل ما يوجد اذا اعتبر ذاته من حيث هي ذاته مع قطع
النظر عن غيره كان واحدا لا محالة فيكون له وحدة و
الحواشي القطبية اذ كل موجود له هوية وخصوصية
هي وحدته وفيه نظر لان المختار كون الوحدة صفة
للهوية والشخصية ولوحدتها لكونها وجودية وحدة
اخرى ولزم التسلسل و في الحواشي القطبية وفيه نظر
لجواز ان لا يكون وحدة الوحدة زايدة عليها وايضا
فيها توجيه الاستدلال لو كانت ثبوتية زايدة على
ما عرضت له هي مقولة على ما تحتها من الوحدات
بالتواطؤ لكانت تلك الوحدات مشتركة في كونها

وحدة ومتباينة في خصوصية كل واحدة منها التي
هي هويتها المعينة وخصوصية كل واحدة منها زايدة
على ماهيتها النوعية التي هي الوحدة فيلزم ان يكون
للوحدة وحدة اخرى وفيه النظر المذكور آنفا وايضا
هو منع كونها مقولة على ما تحتها بالتواطؤ
لجواز ان يكون بالاشتراك واما الثاني فلقوله
لانها لو كانت زايدة اي على تقدير كونها وجودية
فوحدة الماهية المركبة ان قامت بكل جزء منها
يلزم قيامها بالمحال الكثيرة وان قام بكل جزء منها
اي من الماهية المركبة شيء منها اي من الوحدة لزم انقسامها
وان قامت بجزء واحد كانت صفة الماهية قائمة
بغيرها ضرورة مغايرة الجزء للكل وكل واحد من
الامور الثلثة محال و في الحواشي القطبية وفي امتناع
نظر لان امكان الماهية قائم بجزئها اقول وفيه نظر

لانه ان اراد بالامكان الامكان الخاص فلا نسلم انه قائم
بجزئها فانه امر عقلي يعرض الماهية في العقل بالقياس
الى الخارج وان اراد به الاستعداد الذي يحصل عند
حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلا نسلم انه صفة
للماهية بل هو امر حال في المادة به يستعد لعروض الصورة
المناسبة اياه لانا نقول اما الاول فلامتناع
التسلسل اللازم ثم لكونه من جانب المعلول واما
الثاني فلانا نحصر الجواز في قيامها بالماهية من حيث
هي هي مع قطع النظر عن اجزائها لم قلتم لا يجوز ذلك
لا بد له من دليل وهو اي الوحدة عرض والا لكانت
جوهرا لانحصار الممكن الموجود فيهما قلت لكنها ليست
بجوهر والا لامتنع قيامها بالعرض لامتناع قيام
الجوهر بالعرض واللازم باطل وهو ظ اذ العرض ايضا
كالجوهر قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا و في الحواشي القطبية

لان الوحدة حاصلة في العرض لان وحدة الجوهر مساوية
لوحدة العرض في مفهوم كونها وحدة لان الحمل
الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ والا لوجب ان لا
في مفهوم اللاانقسامية فانا لا نعني بالوحدة شيا
غير كونه بحال لا ينقسم على انا نقول الصحيح تقسيم الواحد
الى الجوهر والعرض وهو يستدعي مورد اشتراكا
ولا يعارض ذلك بانها ليست عرضا والا لامتنع قيامها
بالجوهر لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر ضرورة
ان العرض موجود في الجوهر وللقائل ان يمنع ان
قول الوحدة على ما تحتها من الوحدات بالتواطؤ
ولم لا يجوز ان يكون بالاشتراك اللفظي وما ذكروه
في بيان ذلك لا يجديه نفعا لما مر في مباحث الوجود
وحكم كثيرا اذا كان له وحدة من جهة فجهته كثرة
غير جهة وحدته لاستحالة كون الشيء الواحد كثيرا

واحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة اما مقومة
اى لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور الكثيرة اشتركت
فى مقوم اوجب ذلك المقوم الحكم عليها بالاتحاد من
جهة اشتراكها فى مفهوم ذلك المقوم او عارضة
اى لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتعددة الكثيرة
اشتركت فى عارض اوجب ذلك العارض الحكم عليها
بالاتحاد من جهة اشتراكها فيه او لا عارضة ولا
مقومة وهذا لا يوجد فى بعض النسخ ووجوده
اصوب فان كانت مقومة فان كانت مقولة فى
جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان المقول
على مختلفات الحقايق كالانسان والفرس فيق الانسان
هو الفرس اى متحدان فى الجنس او بالنوع ان كان
على متفاقها كافراد الانسان فيق هذا الفرد من
الانسان هو الفرد الاخر منه اى متحدان فى النوع وان كانت

مقولة فى جواب اى شئ هو فهو الواحد بالفصل كافراد
الانسان ايضا فانها اشتركت فى الناطقية وهى مقومة
لها ومقولة فى جوابها اى شئ هو فيقال عند ذلك هذا
الفرد من الانسان هو الفرد الاخر منه اى متحدان فى
الفصل واما الحصار المقوم بمعنى ليس بعرض فى تلك
المعروف فى علم المنطق وان كانت عارضة فهو الواحد
بالموضوع ان كانت هناك محمولات لها موضوع
واحد فانها اشتركت فى ان كل واحد منها محمول
على ذلك الموضوع وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها
عارض اياها كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة
وهى كون كل واحد منها محمولا على الانسان عارضة
لهما خارجة عن حقيقتهما فيق الكاتب هو الضاحك
اى متحدان فى الموضوع او بالمحمول ان كانت هناك
موضوعات لها محمول واحد فانها اشتركت فى ان كل

واحد منهما موضوع لذلك المحمول وهذا الاعتبار خارج
عن حقيقتها عارض اياها كالقطن والثلج فان
جهة الوحدة وهى كون كل واحد منهما موضوعا للابيض
عارض لهما خارج عن حقيقتهما فيق الثلج هو القطن
اى انهما متحدان فى المحمول وان لم يكن مقومة ولا
عارضة فهو كالتوافق نسبة النفس الى البدن وهى نسبة
الملك الى المدينة فان جهة الاتحاد وهى التدبير
ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المذكورتين اللتين
حكم عليهما بالاتحاد بل عارضة للنفس والملك وهما ليسا
محكيا عليهما بالاتحاد وهذا كله اذا كان الواحد مقولا
على كثيرين بالعدد واما اذا لم يكن كذلك على ما قال
اما الواحد بالشخص فهو ما لا يكون مقولا على كثيرين
فان لم يكن قابلا للقسمة وليس له مفهوم وراء
كون الشئ بحيث لا ينقسم و فى بعض النسخ الى امور متشابهة

فى تمام ذاته فهو الوحدة اى المتشخصة وان كان له
مفهوم وراء ذلك فهو النقطة اى كهذه النقطة
ان كان له وضع اى قبول الاشارة الحسية والا اى وان
لم يكن له وضع فهو المفارق كالعقل والنفس المتشخص
وفى الحواشى القطبية مفهوما آخر وراء ذلك دون
الوحدة نظر لانه كما يصح للنقطة شئ لا جزء له يصح للوحدة
فانهما يقال لكل شئ انه واحد فهما سواء فى ان لكل منهما
مفهوما آخر اقول وفيه نظر لان قولنا شئ لا جزء له
ليس فى الحقيقة مفهوما آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم
فالصواب ان يق لكل شئ انه واحد ليكون للوحدة
مفهوم آخر وراء كون الشئ بحيث لا ينقسم كما كان للنقطة او
يق لانه كما يصح للنقطة شئ ذو وضع لا جزء له يصح للوحدة
ما بها الى اخره فان قولنا شئ ذو وضع لا جزء له مفهوم
مغاير لكون الشئ لمفهوم جزئه ولعل لفظ ذو وضع سقطت

من القلم فان قيل هذا انما يرد لو كان قولنا ما بها يتحقق
لكل شئ انه واحد مفهوما للوحدة وهو ممنوع لانا مفهوم
لها الا كون الشئ بحيث لا ينقسم وما ذكرتم وامثاله من
لوازمها ولوازم الاشياء تغاير مفهوماتها قلنا لو ان تم
بمفهوم الشئ ما يحصل منه في الذهن عند تصوره اعم
من ان يكون حقيقية وعارضا من عوارضه فما ذكرنا
ايضا ولذلك عرفت بذاتيه ولو ان اردتم به حقيقة الشئ
فلا نسلم للنقطة الا كون الشئ بحيث لا ينقسم انه لا يكون
للشئ اكثر من حقيقة واحدة فلا يصح قولكم للنقطة حقيقة
اخرى وراء كون الشئ بحيث لا ينقسم فان قيل حاصل ما ذكر
ان الواحد لو لم يكن قابلا للقسمة فان كانت حقيقته مجرد
كون الشئ لا ينقسم فهو الوحدة وان لم يكن حقيقته مجرد ذلك
بل هو مع امر اخر فهو النقطة ان كان له وضع ولا يلزم
من هذا ان يكون للنقطة اكثر من حقيقة واحدة بل ان الى

حقيقتها مجرد كون الشئ بحيث لا ينقسم بل هذا مع كونه ذا وضع
والامر كذلك قلنا سلمنا انه لا يلزم منه ذلك الا انا لا
ان الوحدة حقيقتها مجرد كون الشئ بحيث لا ينقسم بل هذا
مع كونه غير ذى وضع فان قيل القسمة فان كانت
اجزائه متشابهة اى متساوية للكل في الاسم والحد
فهو الواحد بالاتصال هكذا قيل وفيه نظر لان الفلك
واحد بالاتصال مع ان اجزائه ليست متشابهة
والصواب ان لها طبيعة واحدة سواء كان قبوله
القسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط
قبوله القسمة بواسطة المقدار والا اى وان لم يتشابه
اجزائه فهو الواحد بالاجتماع وكل منهما اى من الواحد
بالاتصال والواحد بالاجتماع وفي الحواشي القطبية اى
من الاجزاء المتشابهة والمختلفة وهو غير صحيح لان المنقسم
الى الواحد بالتمام ومقابله ما له الاجزاء متشابهة او مختلفة

اى الواحد بالاتصال والاجتماع لا الاجزاء نفسها ولعل
لفظه ما له او ما فيه انما سقطت عن قلم الناسخ سهوا
ان حصل له جميع ما يمكن هو الواحد بالتمام وهو اما
وضعى من المواضعة كالدرهم الواحد فانهم واضعوا
على كون مقدار معين درهما وان كان متكثرا بالعدد
فان قيل انه من اقسام الواحد بالشخص هو ذلك
المقدار المعين من الفضة مثلا لا الى نفس الفضة فقط
وليس في نفس ذلك المقدار تعدد بالفعل او صناعى
كالبيت الواحد او طبيعى كالانسان الواحد وان لم يحصل
له جميع ما يمكن له فهو الكثير اى المقابل للواحد بهذا المعنى
وينبغى ان يعلم ان الواحد بالاتصال الكائن على معنى كونه
فلك يقع بالاشتراك اللفظى على كل مقدارين يتلازم
طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الاخر كالملتحمين
بالطبع كالبعض الاجزاء بالنسبة الى بعض اخر او بالصناعة

وذلك يشبه الوحدة الاجتماعية قال الامام ان الواحد
مقول على ما تحته بالتشكيك لتحقق التفاوت بين معانيه
على ما سلف ثم قال وهو واحد الدلائل الدالة على انه ليس
جنسا لما تحته وانت تعلم ان التفاوت والاختلاف بين
معانيه انما يكون دليلا على انه واقع بالتشكيك ان
لو كان الواحد مقولا على ما تحته وانت تعلم ان التفاوت
بالاشتراك المعنوى وذلك غير متحقق والاثنان لا يتحدان
وتركيب لانهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما
اثنان لا شئ واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل
واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر فان كان
الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجادا لامر ثالث
مغاير لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم و
ان كان الثانى لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما
وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم

ولان كان الثانى لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما
فلان وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود
واليه اشار بقوله ولان عدما او احدهما فلا اتحاد
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود وفى الحواشى
القطبية فيه نظر لانه لان اراد بقائهما موجودين
بعد الاتحاد وبقاء كل واحد منهما مع الوحدة العارضة
له فيختار القسم الثانى قوله نخ سيعد كل منهما او احدهما
قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال
الوحدة عن كل واحد منهما وبقاء هويته كل منهما لا بد له من
دليل لا يق هذا لا يجوز لان زوال الوحدة يستلزم زوال
الهوية لان ذلك مم ولان اراد بقاء كل واحد منهما مع الهوية
والتشخص ولان زالت وحدته العارضة فيختار القسم
الاول قوله فهما اثنان لا شئ واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية
لا بحسب الوحدة وهل المراد باتحاد الاثنين الا زوال وحدة كل

منهما

منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة لهما او
لان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره اولا ثم التصديق
به وفيه نظر لان بقاء كل منهما وعروض وحدة واحدة
لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضرورى
الاستحالة واما ان اعدادا اى فى الوجود فظ لا يحتاج
الى دليل وهو محل النظر فليتأمل وليست ماهياتها
اى المعدودات نفس كونها اعدادا بل كونها اعدادا
امر زايد عليها لانها اى لان ماهيات الاعداد اى
المعدودات قد يكون جمادا او نباتا او غيرهما وكونها
اعدادا ثابت فى جميع هذه الاحوال فكونها اعدادا زايد
عليها لان الثابت فى جميع الاحوال عم وكونه عددا زايد
على ما ليس بثابت فى جميع الاحوال وهو كونه نباتا او
حيوانا او جمادا وليس العدد عبارة عن عدم الوحدة
لتركبه من الوحدات التى هى امور وجودية ومجموع

الامور الوجودية لا يكون امرا عدميا وفى الحواشى القطبية
اى ليس عددا اعتبار كون الشئ امرا عدميا والا لكان
عبارة عن عدم كون الشئ واحدا لانه لا يجوز ان يكون عبارة
عن عدم اى شئ كان والا لارتفع بتحقق اى شئ كان
ولو كان كذلك لم يكن لشئ من الموجودات هذا الاعتبار
وذلك يستلزم ان لا يكون العدد موجودا والتالى
بالضرورة فتعين ان يكون عبارة عما ذكرنا واذا كان
كذلك كان كون الشئ واحدا امرا وجوديا لكن كون الشئ
عددا مركب من كونه واحدا مرارا كثيرة فيلزم ان يكون
المركب من مجموع امور وجودية امرا عدميا والتالى
وعبر عن هذا الاعتبار بالعدد وعن كون الشئ واحدا
بالوحدة والمراد ما ذكرنا ولان الوحدة عرض والعدد
يتقوم بها وفى الحواشى القطبية اى اعتبار كون الشئ
عددا متقوم بها ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشئ

واحدا

واحدا المتقوم بالوحدة فيكون عرضا لان المتقوم بالعرض
اولى ان يكون عرضا واذا كان عرضا كان امرا وجوديا
لكونه موجودا فى موضوع وفيه نظر واضح لان الوجود
فى تعريف العرض ليس هو الوجود المأخوذ فى تعريف الجوهر
ليس هو الوجود بالفعل كما فى تعريف الجوهر بل معناه
اذا وجد يكون فى موضوع فهو اعم من ان يكون موجودا
او غير موجود فالحق انه اشارة الى بيان ان العدد عرض
لا الى ان العدد امر وجودى الا انه قلب الدليل على العكس
ولما فسر صاحب الحواشى العدد فى الموضعين بالاعتبار
المذكور حتى يجب ان يكون متقوما بالوحدة واما لو كان
مفسرا بالماهيات التى عرضت لها انها اعداد فكان
لقائل ان يمنع تقومه بالوحدة اذ الوحدة عارضة لكل فرد
واحدة من تلك الماهيات على ما عرفت ولكل مرتبة
من مراتب العدد اى لكل عدد من الاعداد اعتبار عام

اى بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب العدد وهو كونه كثرة
اذ لا شك انه يعم كل مرتبة من مراتبه وخاص وهو خصوص
تلك الكثرة وهى صورته النوعية التى صار بها هو ما هو
لاختلافه اى اختلاف العدد بعد اشتراكها فى الكثرة
بالخواص اللازمة كالصم والمنطقة الموجبة لاختلافها
بالفصول ومبادى الفصول الصور النوعية كما ان
مبادى الاجناس المواد والعدد الاصم ما لا يوجد له كسر
من الكسور التسعة التى هى من النصف الى العشر مثل احد
عشر وثلثة عشر والعدد المنطق ما يقابله وانما قلنا ان
اختلافها بالخواص اللازمة موجبة لاختلافها بالفصول
لانه لا بد لها من علة يستند اليها تلك اللوازم الخاصة وهى
لا يجوز ان يكون الاعتبار العام ضرورة استحالة ان يلزم
الامور المتنافية الواحد متفق فلما تقرر من الاختلاف
فى اللوازم يوجب الاختلاف فى الملزومات فيجب ان يستند ها

الى الفصول

الى الفصول اما بغير وسط او بوسط لوازم خاصة منتهية
الى الاستناد الى الفصول لامتناع استناد اللوازم بعضها
الى بعض لا الى نهاية لكونه تسلسلا من جانب المبدا وهو
مبنى على ما كون اعتبار العام ذاتيا لها وهو مم بل هو
عرضى لها وامتياز كل مرتبة عن مرتبة بنفسها وذاتها
واستناد اللوازم الخاصة الى ذواتها المختلفة وفيه
اوهمانا الى ذلك فتامل وقيام كل نوع من العدد بانواعه
التى فيه اى بالوحدات التى من قبيلة فاذا اردنا تعريفه
نقول الثلثة عدد مجتمع من اجتماع واحد واحد الى ان يتم فى
تلك الاحاد لا الاعداد التى فيه فهذا معنى قول المعلم
الاول ارسطو لا تحسبن ان الستة اربعة واثنان بل
الستة ستة وحدات فان العشرة ليست متقومة بالخمسين
اذ ليس تقومها بها اولى من تقومها بالثلثة والسبعة
او بالاربعة والستة او بالثمانية والاثنين فيلزم من

٨٠

القول بتقومها باى واحد منها الترجيح بلا مرجح
وفى الحواشى القطبية فيلزم ان يكون الشىء امور
لكل واحد منها كاف فى تقومه ولكن فى استحالة تقويم
مثل هذه الامور لشىء واحد نظر لاشتمال بعض هذه
الامور على البعض الاخر واقول قوله فيلزم جواب عما
لو قيل سلمنا ان تقومها بالخمسين ليس اولى من تقومها
بالباقى لكن لم لا يجوز ان يكون تقومها بالجميع لا يقال
النظر غير وارد لانا اذا كان للشىء امور كل واحد
منها تمام ماهيته هو ضرورى الاستحالة اذ كان بعض
تلك الامور مشتملا على البعض ام لم يكن فانه لا يصح
ان يكون كل واحد من الحيوان الناطق والجسم الناطق
تمام ماهية الانسان مع ان الحيوان مشتمل على
الجسم لانا نقول لا نم وانما يكون مستحيلا لو لم يكن
الحاصل من كل منها تلك الامور الماهية بعينها

واما

واما اذا كان كذلك واما ما ذكرتم من النقض فانما ينتقض
لو كان كل من المثالين مشتملا على بعض الاخر على سبيل
التناول وليس كذلك لكون الناطق مشتركا بينهما و
الاثنان عدد لانا نعنى بالعدد ما يقبل القسمة
لذاته ولا يكون بين قسميه حد مشترك هو نهاية احد
القسمين وبداية الاخر وما زاد على الواحد كذلك فيكون
الاثنان وما يتلوه بالغا ما بلغ عددا وقيل ليس بعدد لانه
لانه الزوج الاول فلا يكون عددا كالفرد الاول وهو ليس
بشىء لانه لو نقد يكون الواحد فردا وهو مم مثل وهو
غير مفيد لليقين ولان العدد كثرة مؤلفة من الوحدات
واقل الجمع ثلثة وهو مم بل اثنان ولانه لو كان عددا لكان
اولا او مركبا لانحصار فيهما وليس شيئا منهما اما الاول
فلانه لو كان اولا لما كان له النصف واما الثانى فلانه
لو كان مركبا لوجب ان يعده غير الواحد ولا يعد الاثنين الا

٨١

شرط ان لا يكون لنصف هو عدد لا ان لا يكون له نصف

فكسر فيه ان الاول ما لا يعده غير الواحد وما لا يعده

غير الواحد جاز ان يكون له نصف هو واحد وان يجب

ان يكون له نصف هو عدد قال بعض الناظرين في

هذا الكتاب والحق ان النزاع لفظي لانهم ان عنوا

بالعدد ما زاد على الواحد فلا شك في كون الاثنين عددا

كما قال الشيخ وان عنوا به ما يكون فيه عدد فلا شك

انه ليس من الاعداد اذ ليس فيه عدد واقول القول

بان العدد ما فيه عدد يوجب ان لا يكون الثلثة ايضا

عددا اذ ليس فيها عدد والا لكان الاثنان عددا

وليس كذلك اذ لو كان عددا لكان فيه عدد وليس

اذ الواحد ليس بعدد وكذا الاربعة وما يتلوها فادى

القول بذلك الى ان لا يكون شيء من الاعداد المعينة

عددا وفساده ظاهر وهما اي الاثنان متماثلان ان اشتركا في

النوع والا فهما متخالفان وايضا الاثنان مما متجانسان

ان اشتركا في الجنس ومتشابهان ان اشتركا في الكيف

ومتساويان ان اشتركا في الكم ومتناسبان ان اشتركا

في الاضافة ومتشاكلان ان اشتركا في الخاصية ومتطابقان

ان اتحدا في الاطراف ومتوازيان ان اتحدا في الاجزاء

واما الاشتراك في ساير الذاتيات والعوارض فليس

لاقسامه اسما خاصة واما الاخر فهو اسم خاص للمغا

بالشخص وهذه امور لفظية يجب ان يكون معانيها

ملخصة هكذا ذكره الشيخ والامام ومن طابقهما وبعض

الناظرين فيه قسم المتخالفين الى هذه الاقسام وفيه

انها غير مختصة بالمتخالفين بل المتماثلان ايضا قد يكونان متشا

ومتساويين وغيرهما وبعضهما الغيرية فالغيران اما متماثلان

واما متخالفان فيكون كل واحد منهما مستلزما للغيرية

من غير عكس والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في

واحدة من جهة واحدة في زمان واحد قالوا قولنا من جهة

واحدة احتراز عن خروج الابوة والبنوة عن الحد لاجتماعهما

في ذات واحد ولكن لا من جهة واحدة بل من جهتين

وفيه نظر لان هذا القيد انما يحتاج اليه لو كانت الابوة

والبنوة اللتان من جهتين لا من جهة متقابلين وليس

كذلك اذ ليس بينهما قياس التضايف وقولنا في زمان واحد احتراز

عن خروج السواد والبياض الحاصلين في ذات واحدة من

جهة واحدة ولكن في زمانين وفيه نظر لان هذا القيد

انما يحتاج اليه لان هذا القيد انما يحتاج اليه لو صدق

على الضدين انهما يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة

ولكن في زمانين وهو ممنوع الا ان يكون المراد من قوله في

لا يحصلان فيستغنى عنه قيل في هذا الحد اختلال فان السلب

والايجاب لا يمتنع ان يجتمعا معا في موضوع وان امتنع

ان يحملا عليه اذ الحركة واللاحركة موجودتان في الجسم المتحرك

الاسود

الاسود اما الحركة فظ واما اللاحركة فان السواد هو حركة

فيه واللاحركة محمولة عليه بالمواطاة وقد بين ان المحمول

بالمواطاة على الموجود في موضوع موجود في ذلك الموضوع

فنقول بعد تسليم تلك المقدمة القائلة الحق ما قال بعضهم

اللذان لا يوجدان معا في ذات واحدة كما قاله البعض

ليتوجه عليه ذلك بعد بل قال لا يجتمعان وعدم الاجتماع

اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول والحمل ثم المتقا

اما ان يكونا وجوديين او يكون احدهما وجوديا و

الاخر عدميا ضرورة انه لا تقابل بين العدميان كما سيجيء

فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس

الى الاخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة والاخوة

فان كل واحد من الابوة والبنوة وجودية وتعقل كل واحد

منهما بالقياس الى صاحبها وكذا الاخوة مع الاخوة والا

اي وان لم يكن تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فالضدان

فيشترط ان لا يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض

هذا الشرط يبطل انحصار اقسام التقابل في الاربعة لوجود قسم

آخر وهو ان لا يكون بينهما غاية الخلاف كالحمرة والصفرة

فالمولى العلامة اثير الدين الابهري يسمى هذا بالمتعاندين

وهو غير مضر لان الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في

الاربعة اذ ليس لهم دليل على ذلك بل انما اصطلحوا على

الاربعة لاحتياجهم اليها في العلوم وان كان احدهما

وجوديا فقط فان اعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى موضوع

قابل للامر الوجودي اما بحسب شخصه سواء كان في ذلك الوقت

او قبله او بعده كالبصر للاعمى اذ الاعمى قابل للبصر بحسب شخصه

في ذلك الوقت وكعدم اسنان غير الصبيان فان وقت

حصوله فات كالمرد في الصبيان فان وقت حصوله لم يجئ

بعد او نوعه بحسب نوعه كالبصر للاكمه فان الاكمه قابل

للبصر لا بحسب الشخص بل بحسب النوع او بحسب جنسه القريب كالبصر

للعقرب

فان العقرب قابل البصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه

بل بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم

فهما العدم والملكة الحقيقيان فالعدمي الحقيقي هو

عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيء بحسب الامور

الاربعة او بالنسبة الى موضوع قابل للامر الوجودي

بحسب الوقت الذي يمكن حصوله اي حصول ذلك

الامر الوجودي له فيه اي في ذلك الوقت كالبصر للمولود

الجنس فهما العدم والملكة المشهوريان والعدم المشهوري

هو ارتفاع معنى الوجودي كالقدرة على الابصار متى

شاء عن مادة الشيء القابل له في الوقت الذي من

شانها ذلك وان لم يعتبر فيهما ذلك اي وجود

الموضوع فهما السلب والايجاب كقولنا انسان

ولا انسان وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب وقد ثبت

ان فيها الوجود والملزوم وعدم اللازم خارج عنهما

اما عن العدم والملكة فلو لم يشترط وجود موضوعهما

ذكروه فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما

معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال ويكون احدهما

كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق والكذب

معا بالبديهة وهو غير مضر لما عرفت وامثال هذين

الامرين داخل تحت التضاد بحسب الشهرة اذ الضدان

بحسب الشهرة هما امران ينسبان الى موضوع واحد

ولا يمكن ان يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين او احدهما

وجوديا فقط او كان بينهما غاية الخلاف او لم يكن

وساير المتقابلات يجوز ان يكذبا معا وفي الحواشي

القطبية ضمير المثنى راجع الى المعنى لكون كل قسم

من المتقابلات اثنين واما المضافان والعدم والملكة

فيخلو المحل عنهما اما في المضافين فكقولك للهواء

الجدار مستنير ومظلم وكقولك لزيد المعدوم هو فوق عمرو

واعمى

واعمى واما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد

المعدوم هو ابيض واسود اذ موجبه يكذب عند عدم

الموضوع وعند وجوده ايضا لاتصافه بالواسطة

كالفاتر فانه ليس بحار ولا بارد او بخلوه عنها اي عن

الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد والبياض اللذين

هما ضدان وعن كل ما يتوسطهما من الالوان واعلم

ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا

والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اذ الايجاب

والسلب البسيطان لا صدق في شيء منهما ولا كذب بل

الفرق بينه وبين ساير المتقابلات ان الضدين والمتضايفين

وجوديان بخلافهما والامر العدمي والملكة يحتاج الى

وجود موضوع قابل للامر الوجودي بخلاف العدمي ضد

لان الايجاب والسلب المفردان ايضا يقتسمان الصدق

والكذب عند نسبتهما الى موضوع واحد فالفرق عام لانا نقول

عند انتسابهما الى الموضوع يحصل موجبان احدهما محصّلة
والاخر معدولة وهما جاز ان يكذبا عند عدم الموضوع فاذن
الاقسام لا يكون الا فى السلب والايجاب كما بين الا ان اعتبار
الصدق والكذب والاقسام ح يكون فى نفس السلب والايجاب
اللذين هما المتقابلان بعينهما وفى ساير المتقابلين يكون
نسبتهما الى الموضوع ما ويكون تلك النسبة خارجة عن نفس
المتقابلين فيكون اعتبار الصدق والكذب والاقسام فى
السلب والايجاب فى الاجزاء الداخلة فى المتقابلين وغيرها
فى العوارض الخارجة عارضة وقد يكون احد الضدين على التعيين
لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقير وقد لا يكون
وح اما ان يمتنع خلو محل عنهما كالصحة والمرض فان بدن
الحى لا يخلو عنهما وذلك عند من لا يقول بالحالة الثالثة
ويمكن اى خلو محل عنهما وح اما ان لا يحصل هناك وسط
كقولنا للفلك لا ثقيل ولا خفيف اذ ليس المراد ان هناك

حالة

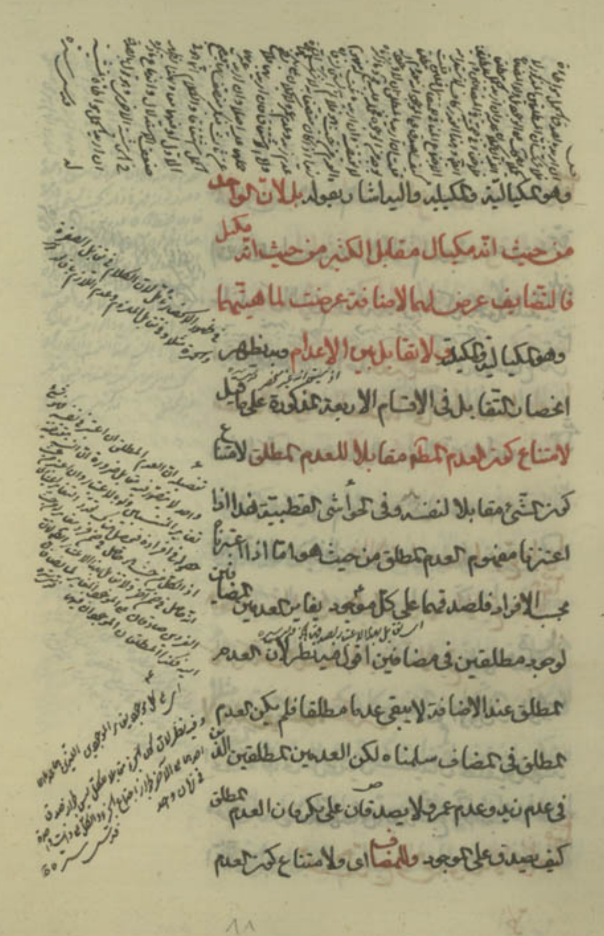
حالة متوسطة بين الثقل والخفة او يحصل هناك وسط
ولا يخلو اما ان يعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد والاحمر المتوسط بين الابيض والاسود
او لا يعبر عنه باسم محصل بل بسلب الطرفين كقولنا لا عادل
ولا جائر فاذن تبين من ذلك انه ليس كل ما يعبر عنه
بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا بينهما كالفلك لان
المقابل من حيث انه مقابل والسواد من حيث انه ضد
البياض من المضاف فيكونان اخص من المضاف وانتم
قد جعلتم الاول اى المقابل اعم من المضاف لانكم قد قسمتم
المقابل الى المضاف وغيره فيكون اعم واخص منه وهو مح
والثانى اى المضاف قسيما له اى للمضاف فيكون مباينا له
واخص منه هذا ايضا مح لانا نقول الضدان والعدم
والملكة داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت
التضايف فبعض ما هو داخل تحت التقابل غير داخل تحت

التضايف فلا يكون التقابل من التضايف والا يلزم دخول
الضدين والعدم والملكة فى التضايف والسواد من حيث
انه سواد لا من حيث انه ضد مضاد للسواد للبياض و
غير مضاف اليه فبعض ما هو مضاد غير مضاف
فاذن لا يكون المضاد من المضايف والا لكان كل مضاد
مضايفا وكذا من الغيرية فى قوله فالتضايف غير التقابل
وغير التضاد ما اشرنا اليه من ان التقابل والتضاد
ليس من التضايف لا ما يفهم منها ظاهرا لان التقابل
ايضا قابل بالغيرية لكن على وجه يكون التضايف التضايف اعم
منهما فالجواب منع الاعمية لا اثبات الغيرية نعم التضايف
عرض لهما اى للمتقابلين والمتضادين لعارض وهو
اخذ المقابل والسواد من حيث انه ضد فالتقابل والتضاد
عرض لهما بحسب الذات والتضايف بحسب العارض فلا
امتناع كون الشئ اعم من غيره وهو المتقابل من التضايف

فى المثال

فى المثال ومقابلا له وهو التضايف فى المثال بحسب الذات
من التضايف فى المثال واخص منه بحسب العارض
بل الممتنع كون الشئ اعم من غيره بحسب الذات ومقابلا له
الذات واخص منه بحسب الذات والواحد يقابل الكثرة
ضرورة لكن لا شئ من هذه الاقسام اما انه ليس بالتضايف
فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بالضد
فلا شئ من الوحدة بالضد للكثرة وفيه نظر ولان موضوع
الضدين واحد وموضوعهما ليس كذلك وفيه نظر ايضا
واما انه ليس بالعدم والملكة فلانه لو كان كذلك لوجب
ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالقياس
الى موضوع قابل له فح ان كانت الوحدة وجودية كانت الكثرة
عدمية وان كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة وجودية
وعلى الاول يلزم ان يكون مجموع الموجودات اعداما وعلى
الثانى يلزم ان يكون مجموع العدمات وجودا واما انه ليس

بالسلب والايجاب فلهذا يعتبر واما انه ليس بالتضايف
فلان الوحدة لكونها مقومة متقدمة والمتضايفان معاً
لانه لو كان كذلك لامتنع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر
في الخارج والذهن والوجود بخلافه وكذلك القول في الكثرة
بالقياس الى الكثرة فاذن ليس بين مفهومي الواحد والكثير
تقابل اصلا بل التقابل انما عرض لهما من جهة عارض
عرض لهما وهو عرض المكيالية للواحد والمكيلية للكثير
اذ مفهوم كون الشيء واحدا او كثيرا ليس مفهوم كونه مكيالا
او مكيلا والا لزم من تعقل احدهما تعقل الآخر وليس
كذلك ولا شك في ان الشيء من حيث انه مكيل يقابل الشيء
من حيث انه مكيال فالواحد من حيث انه مكيال يقابل
الكثير من حيث انه مكيل والمكيالية والمكيلية من باب
المضاف لاستحالة تعقل احدهما بدون الآخر فاذن التقابل
بينهما تقابل التضايف لكن لا بحسب ماهيتهما بل بحسب عارض لهما



وهو المكيالية والمكيلية والياشا ر بقوله بل لان الواحد
من حيث انه مكيال مقابل الكثير من حيث انه مكيل
فالتضايف عرض لهما لا صالة بل عرضت لماهيتهما
وهو المكيالية والمكيلية لا تقابل بين الاعدام وسيظهر
انحصار التقابل في الاقسام الاربعة المذكورة على ما قيل
لامتناع كون العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق لامتناع
كون الشيء مقابلا لنفسه وفي الحواشي القطبية هذا اذا
اعتبرنا مفهوم العدم المطلق من حيث هو اما اذا اعتبرنا
بحسب الافراد فلصدقهما على كل موجود يغاير العدمين المضافين
لوجود مطلقين في مضافين اقول فيه نظر لان العدم
المطلق عند الاضافة لا يبقى عدما مطلقا فلم يكن العدم
المطلق في المضاف سلمناه لكن العدمين المطلقين اللذين
في عدم زيد وعدم عمرو لا يصدقان على بكر لان العدم المطلق
كيف يصدق على الوجود والمضاف اي ولامتناع كون العدم

المطلق مقابلا للعدم المضاف لكونهما اي لكون العدم المطلق جزءا منه
اي من المضاف وفيه نظر لانا لا نم انه حينئذ لما عرفت غير مرة
سلمناه لكن لا يلزم من كونه جزء المركب منه مجولا عليه لئلا يلزم
اجتماعهما على شيء واحد وكون المضاف اي ولامتناع كون المضاف
مقابلا للمضاف لصدقهما على كل ما هو مغاير لهما
اي على كل موجود مغاير للموجودين اللذين هما عدمهما وفي الحواشي
القطبية هذا انما يتم اذا كان المراد من عدم زيد هو اللاوجود
ليتم الدليل وفيه نظر والاضداد منها ما يمتنع عليها
التعاقب كالسواد والبياض ومنها ما لا يمتنع عليها التعاقب
كالحركة عن الوسط والى الوسط فانه لا يمتنع عليها التعاقب اذ
لا بد ان يتوسطهما سكون فان المعلم الاول ارسطو ذهب
الى انه لا بد في كل حركتين مستقيمتين مختلفتين في الجهة
من سكون متخللهما وتابعه الشيخ وذهب افلاطون
انه غير واجب البحث الرابع في الوجوب والامكان والامتناع

كل مفهوم فان امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته
وان امتنع وجوده لذاته فهو ممتنع لذاته وان لم يمتنع
عدمه ولا وجوده لذاته بل امكن كل منهما له لذاته
فهو ممكن لذاته وكل واحد من الاول والثالث
اي الواجب لذاته والممكن لذاته موجود في الخارج اما الثالث
فلان من الموجودات ما هو مركب موجود ممكن لذاته
لافتقاره في وجوده الى الاجزاء التي هي غيره وكون كل
ممكن مفتقر في وجوده الى غيره ممكنا لذاته وانما
خصصنا المركب بالموجود ليندفع ما في الحواشي
القطبية من ان قوله وكل مركب ممكن لذاته مستلزم
لامكان المركبات الممتنعة كالمركب من الضدين مثلا
ولكن لم يمنع افتقار المركب الممتنع الى اجزائه مع التقدير
لجواز استلزام المحال وانما خصصنا الافتقار بالوجود
لان الافتقار مطلقا لا يستلزم الامكان بل في الوجود

فالواجب لذاته مفتقر فى الاضافية الصفات غيره وفاقا وانما
قدم بيان وجه الثالث على الاول لابتنائه عليه على
ما قال واما الاول فلان مجموع الممكنات الموجودة موجود
ممكن اما انه موجود فلامتناع ان يكون مجموع الامور
الوجودية معدوما واما الثانى فلافتقاره الى كل
واحد منها فله علة تامة وفى الحواشى القطبية لكونه موجودا
وغير واجب لانتفائه بانتفاء جزئه لا للافتقار
لما مر من ان الافتقار الى الاجزاء لا يستلزم الامكان
كالمركبات الممتنعة وقد عرفت ان التقييد بالوجود
يسقط هذا موجبة ه وفى الحواشى القطبية فى
الحلاقة الموجد على العلة التامة نظر لان احد اجزائها
عدم المانع وهو لا يكون جزء امر موجب فالاولى ان يقول
فله علة فاعلية مستجمعة للشرائط ومن الشرائط
ان يكون المانع مرتفعا الا ان يكون عدم المانع موجبا

[illegible]

او وافقا او ثابتا بعد اطلاق هذه الالفاظ على الامور
العدمية ولئن لم يكن عدم المانع صرفا اقول وهذا انما
يتم اذا كان المانع امرا وجوديا اذ لا عبرة باللفظ
بل بالمعنى وهى لا يجوز ان يكون نفسه اى نفس المجموع ومعنى
لفظه امتناع تقدم الشئ على نفسه ولا داخلا فيه
اى فى المجموع لتوقفه اى لتوقف المجموع على كل واحد من الاجزاء
فلا يكون شئ منها علة تامة اى علة فاعلية مستجمعة للشرائط
لان المراد من الاستجماع ان يصير الفاعل بها فاعلا
على ما فى الحواشى القطبية فهى موجودة خارجة عنها
اى عن المركبات الممكنات الموجودة والموجود فى
الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته
اذا ثبت ذلك فاعلم ان الوجوب هى الاستحقاقية اى من ذاته
على ما فى الحواشى القطبية والواجب لذاته له هذه
الصفة فلا يحتاج فى وجوده الى غيره ضرورة هذه الصفة

[illegible]

اى عدم الاحتياج فى الوجود الى الغير معلولة للاولى
اى للصفة الاولى وهى استحقاقية الوجود فى ذاته
لانه كما يثبت استحقاقية وجود الشئ لذاته يثبت عدم
احتياجه فى وجوده الى الغير بخلاف العكس لثبوت
الثانية فى الممتنع بخلاف الاولى والامتناع هو
الاستحقاقية للشئ العدم لذاته والممتنع له هذه
الصفة فلا يحتاج فى عدمه الى غيره والاعتبار الثانى
معلول للاعتبار الاول كما عرفت فى الواجب والامكان
هو استحقاقية الشئ لذاته لا استحقاقية الوجود
والعدم من ذاته والممكن لذاته له هذه الصفة
فيحتاج فى وجوده وعدمه الى غيره بالضرورة فيكون
الصفة الثانية معلولة للصفة الاولى على قياس
ما مر وفيه نظر لان الاستلزام هيهنا متعاكس وفى
الحواشى القطبية قيل هذه الصفة معلولة للاولى بناء

[illegible]

على ان الاولى هى صفة الشئ باعتبار حاله وذاته والثانية
صفة الشئ باعتبار غيره ويمكن ان يقال ان الاولى
معلولة للثانية بناء على انها عدمية والثانية وجودية
اقول وفى القولين نظر اما فى الاول فلانه لا يصلح للتعليل
لجواز ارتفاع ما بالغير بارتفاعه مع تحقق ما باعتبار
ذاته وحاله واما فى الثانى فلانا لا نم ان الاستحقاقية
عدمية ان اراد بالعدمى ما فى نفس مفهومه وحقيقته
نفى شئ فان النفى داخل فى مفهوم المنتسب الذى هو
اللااستحقاقية لا فى مفهوم النسبة التى هى الاستحقاقية
وان اراد بالعدمى المعدوم فكما ان الاستحقاقية
من الاعتبارات العقلية لا الموجودات الخارجية
فكذا الاحتياج واعلم ان العلماء اختلفوا فى ان
الوجوب هل هو ثبوتى ام لا والمصنف اختار انه ثبوتى
استدل عليه بقوله الوجوب مقتضى لثبات الوجود

[illegible]

وكل ما كان كذلك كان وجوديا فيكون اى الوجوب وجوديا
اما الصغرى فلانه اذا لم يجب وجود الشئ لم يوجد
فيلزم ان يكون الوجوب سببا للوجود واذا كان كذلك
وجب ان يكون الشئ موجودا ما دام واجبا فيكون
الوجوب سببا لثبات الوجود وفيه نظر لان تقدم الوجوب
على الوجود انما يصح فى الممكن دون الواجب ولما فى الحواشى
من ان غاية ان الثبات لا ينفك عنه اما انه يكون
مقتضيها فلا واما الكبرى فلان الامر العدمى لا يكون
سببا وهذا انما يتم لو ثبت ان ثبات الوجود امر وجودى
على انا نقول الوجوب كيفية نسبة الوجود الى المهية
لانه استحقاقية الماهية الوجود من ذاته كما ذكر آنفا
فيكون اعتباريا عقليا وهو نفس مهية واجب الوجود
والا لكان داخلا فيها او خارجا عنها والاول
يقتضى التركيب والثانى تقدم الصفة الوجودية للمهية

وهى

وهى الوجوب على وجود المهية لتقدم الوجوب على الوجود
لان ما لا يستحق الوجود لا يحصل له الوجود وفيه نظر لان
الوجوب لا يخ من ان يكون متقدما على الوجود ام لا
فان كان الاول يلزم ان يكون متقدما على المهية
لكون الوجود عين المهية وان كان الثانى سقط الاستدلال
على انا نقول قوله الوجوب مقتضى لثبات الوجود يناقض
قوله الوجوب نفس مهية واجب الوجود لان الوجوب
اذا كان مقتضى لثبات الوجود كان غير الوجود
لان المقتضى وهو الوجوب غير المقتضى وهو ثبات
الوجود وثبات الوجود غير الوجود فيكون الوجوب
غير الوجود واذا كان غير الوجود كان غير المهية
لايق المغاير للمغاير للشئ لا يجب ان يكون مغايرا له
فان الالف مغاير للباء والباء مغاير للالف مع ان
الالف لا يغاير نفسه لانا نقول من ان الوجوب

المقتضى لثبات الوجود ولو كان غير الوجود كان غير
الماهية ولو كان عين الوجود كان مناقضا لقوله
الوجوب متقدم على الوجود ولما فى الحواشى القطبية
من ان تقدم الصفة الوجودية على وجود المهية
انما يلزم لو كان الوجود غير الماهية حتى يكون اتصافها
بالوجود متقدما عليه اما اذا كان عينها فلا ولو قرر
الدليل هكذا الوجوب او الوجود نفس مهية الواجب
اذ لو زاد عنها يلزم الخ سقط هذا النظر واقول
لكن يتوجه اخر لجواز ان يكون صدق ذلك بان يكون
الوجود والوجوب زائدا وهو فى صدد بيان ان
الوجوب نفسه لانه لو كان الوجوب ثبوتيا لكان
زائدا على الذات لكونه نسبة بينهما وبين وجودها
او وجوب تأخر النسبة عن كل واحد من المنتسبين
فيتساوى سائر الموجودات فى الوجوب بناء على

اشتراك

اشتراك الوجود معنى فخالفها بالمهية وما به
الاشتراك مغاير لما به الاختلاف ضرورة فوجوبه
غير مهية فماهيته لا تنافى ذلك الوجود لما
هى هى كانت ممكنة العدم فالواجب يجب انفكاكه
لوجهين اما الاول فلان الواجب لذاته انما صار
واجبا بالوجوب فلذا كان سببه غيره ونفسه
واجبا لذاته كان اولى بان يكون ممكنا لذاته لكن
الواجب لذاته استحال ان يكون ممكنا لذاته فالوجوب
استحال ان يكون ممكنا لذاته واما الثانى فلان
الوجوب لو كان ممكنا لذاته لكان قابلا للعدم
فيلزم ان يكون الواجب لذاته كذلك لكون الوجوب
ح معلولا له لاستحالة احتياج الواجب فى وجوبه
الوجود الى غيره وامكان عدم المعلول يوجب امكان
عدم العلة وان استحال اى ماهية الوجوب كاستحقاقها

ممكن لذاته

لزم لو كان زائدا لزم التسلسل وامكان الوجوب

لانا ننقل الكلام الى استحقاق مهية وجوب الوجوب

الوجود فنقول لو كان امرا ثبوتيا زائدا عليها لشاركت

سائر الموجودات وخالفها بالمهية آه ولئن سلم ان كونه اذا

لم يكن الوجوب ثبوتيا زائدا اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء

المقيد خلافه انتفاء الكل اذ التقدير بقولنا زائدا

اما على ان التقدير انه ثبوتي فظ واما ان التقدير

انه زايد فلان كونه ثبوتيا يستلزم كونه زايدا لما مر وفي

الحواشي القطبية هذا مح اذ لا يلزم من عدم كونه زايدا

ان لا يكون ثبوتيا اجيب عنه بعد ما مر بان اللزوم

ثابت لان عكس نقيض قوله لو كان ثبوتيا لكان زائدا

ولان استحقاق الوجود سابق عليه لان الشيء ما لم يستحق

الوجود لا يحصل له الوجود وفيه ما مر فلو كان اي استحقاق

الوجود الذي هو الوجوب ثبوتيا يلزم ثبوت صفة وهي

الاستحقاق للموصوف وهو المهية قبل ثبوته وهو مح

لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف

في نفسه وفي الحواشي القطبية لئن اراد بالقبلية الطبعية

فالملازمة مسلمة دون استحالة التالي ولئن اراد بها

غيرها فالملازمة ممنوعة يعني لئن اراد بها قيام الصفة

الوجودية بالمعدوم فلا نسلم لان المهية من حيث

هي هي لا يصدق عليها انها معدومة والوجوب يكون

قائما بها من حيث هي هي وذلك غير ممتنع والاول

الانسب لئن يقال لان ذلك انما يلزم لو كان تقدم

الوجوب على الوجود تقدما بالزمان وليس كذلك لان

الوجود لا يتخلف عن الوجوب وذلك لان المهية من

حيث هي هي وان لم يكن موجودة ولا معدومة لكن

لا تخلو عن صفة الوجود والعدم وعند خلوها عن صفة

الوجود يصدق عليها انها معدومة وعند العكس

بالعكس وهو واضح ولانه لو كان ثبوتيا لكان خارجا

عن الذات لكونه نسبة بينها او بين الوجود ووجوب

مغايرة النسبة للمنتسبين فيكون ممكنا لاحتياجه الى الذات

لقيامه بها فلا يجب الا لوجوب علته لكن علته هي المهية

فللمهية وجوب قبل هذا الوجوب وانه مح لان الكلام

الكلام في ذلك الوجوب كالكلام في هذا الوجوب فيلزم

ان يكون للمهية وجوبات لغير النهاية واستحالته ظاهرة

لانا نجيب عن الاعلى بان الوجوب نفس المهية وتوجيه

بطلان التالي لانا انه لو كان ثبوتيا لكان زايدا قوله لانه نسبة

قلنا لم فانه نفس المهية لما بينا اليه وفيه نظر لان الوجوب

على ما ذكره من التفسير هو استحقاقية المهية الوجود

فهو من ذاته نسبة بين المهية والوجود فكيف يكون نفسها

واما الذي استدل به على انه نفس المهية فقد مر ضعفه

وفي الحواشي القطبية ما بين ان وجه الوجوب وهو عين

مهية الوجوب بل بين ان الوجوب نفس مهية

الواجب ووجود الواجب عين مهيته فلزم منه

ان يكون وجود الوجوب عين مهيتها فوكد ذلك

في هذا الكلام لان النسخة التي وقعت الينا

لو كان فيها هكذا بان وجود الوجوب نفس

مهيته على ما يظهر بالتأمل فان قيل لو كان الوجوب

نفس مهيته لكان وجوده ايضا زايدا على مهيته

لان الوجوب الذي هو نفس مهيته يساوي

سائر الموجودات في الوجود ويخالفها في مهيته فوجوده

غير مهيته وهو خلاف مذهبكم قلنا لا نم بل مخالفته

لسائر الموجودات بامر عدمي وهو عروض الوجود

له لا بالمهية فلا يلزم ما ذكرتم واليه اشار بقوله

فيكون مخالفته اي مخالفة الوجوب لسائر الموجودات

بامر عدمي وهو عدم العروض سلمنا

اى سلمنا ان الوجوب لوكان ثبوتيا لكان زايدا
لكن لا نم ان مهيته اى مهية الوجوب لو كانت ممكنة
لكان الواجب ممكنا قوله لان الواجب انما صار واجبا
لذاته بالوجوب قلنا لا نم بل الواجب لذاته انما صار
واجبا لذاته لان مهيته كافية فى حصول ما له من
الوجود ولكون مهيته بهذه الحالة استلزم الوجوب الذى
هو استحقاقية الوجود فى ذاته واذا كان كذلك كان
الوجوب صفة للواجب فلا يلزم من امكانه امكانه
فان امكان الصفة لا يوجب امكان الموصوف
وفى الحواشى القطبية بناء على انها معلولة لذات الواجب
وامكان المعلول لا يوجب امكان العلة وفيه نظر لان
الوجوب اذا كان نفس مهية الواجب فامكانه يوجب امكان
الواجب بالضرورة اقول النظر غير وارد لان هذا المنع
بعد التسليم كونه زايدا وقوله ثانيا لو كان
ممكنا

ممكنا لذاته لكان قابلا للعدم فيلزم ان يكون الواجب
ايضا كذلك قلنا لا نم ذلك قوله لان امكان عدم المعلول
يوجب امكان عدم العلة قلنا لا نم وانما يلزم ذلك
ان لو كان ارتفاع المعلول يوجب ارتفاع العلة
وليس كذلك لان المعلول اذا ارتفع كان العلة مرتفعة
قبله كما سيجىء واذا كان كذلك فلا يكون عدم المعلول
موجبا لعدم العلة بل مستلزما له فالقائل ان يقول
سلمنا ان عدم المعلول لا يوجب عدم العلة لكنه
يستلزم وهذا القدر يكفينا بل الجواب ان عدم
المعلول لا يستلزم عدم ذات العلة الموجودة ايا ما
فان ذلك قد يكون بانتفاء شرط مع كون
ذات العلة الموجودة بحالها فلم يلزم من امكان عدم
الوجوب امكان عدم ذات الواجب سلمنا اى سلمنا ان
مهية الوجوب لو كانت ممكنة لكان الواجب ممكنا و لكن

لا نم ان الشق الاول لازم على تقدير استحقاقها للوجود
يكون زايدا لانه من جانب المعلول وكبرها ان انما هو
على انتهاء الممكنات الى علة اولى لا الى معلول اخير
عن الثانى بمنع الشرطية المذكورة اى لا نم ان الوجوب
لو كان ثبوتيا يلزم ثبوت الصفة للموصوف قبل ثبوته
فان اللازم ح اى على تقدير ان يكون استحقاق الوجود
سابق عليه يكون ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف
لا ثبوتها للموصوف قبل ثبوته لا يقال ثبوت الصفة قبل
ثبوت الموصوف ان كان بذاتها لم يكن الصفة
وان كان بغير الموصوف لم يكن صفة لانا لا نم ذلك
فانه يجوز ان يقوم صفة الشىء بغيره قبل زمان وجوده
اما فى زمان وجوده فلا كما سيذكره المص وفيه نظر و
فى الحواشى القطبية فيه نظر لانه اذا سلم ثبوت الموصوف
ولا شىء قبل هذا الموصوف حتى يثبت له الصفة فيتعين ثبوتها
للموصوف

للموصوف كما زعم السائل فاذا الجواب الحق ما اشرنا
اليه وعن الثالث بمنع الشرطية ايضا اى لا نم انه لو كان ثبوتيا
لكان خارجا وما ذكر لبيانها فهو ان الوجوب نسبة
فمم فان الوجوب عندنا نفس مهية واجب الوجود
لماهيتها وبتقدير تسليم اى وبتقدير تسليم كون الوجوب
نسبة فلا نم استلزام وجوب مغايرة النسبة لكل واحد
من المنتسبين خروجها عن كل منهما فان المجموع المنتسب
النسبة اى كل واحد من النسب تلك النسب مغايرة
لكل واحدة منها وداخلة فى مجموع النسب والا
لم يكن المجموع مجموعا لا يقال نحن نقول وجوب تاخر
النسبة عن كل واحد من المنتسبين بدل قوله وجوب
مغايرة النسبة للمنتسبين فيندفع ما ذكرتم لان المتاخر
عن الشىء يكون خارجا عنه بالضرورة لا المغايرة لانا
لا نم وجوب تاخر النسبة عن كل واحد من المنتسبين فان

لمجموع النسب بنسبة الى كل واحد من النسب وتلك النسبة
نسب متاخرة عن كل منهما ضرورة كونها داخلة فى
مجموع النسب بل الطريق فى دفعه ان يقال الوجوب نسبة
والنسبة مغايرة للمنتسبين ضرورة فالوجوب مغاير
للماهية فهو اما ان يكون داخلة فيها او خارجا عنها
فالاول يوجب التركيب فى مهيته والثانى كونه واجبا قبل
هذا الوجوب كما مر وفى حواشى القطبية يمكن ان يق
سلمناه ولكن لم قلتم بانه يلزم ان يكون للماهية وجوب
بغير نهاية بل يلزم ان يكون للمهية وجوب آخر بالنسبة
الى وجود الوجوب او نفس المهية وح لا يلزم التسلسل وهذا
موضع نظر وبحث فليتامل فيه واما الامكان اى احتج
فاحتج الامام على كونه عدميا بانه لو كان ثبوتيا بمساوى
غيره فى الثبوت بناء على ان الثبوت اعنى الوجود مشترك
معنى ويغايره بالماهية فوجوده غير مهيته فاتصافها

اى

اى اتصاف مهية الامكان بالوجود ان كان واجبا
لذاته كان اى الامكان واجبا لذاته ولزم منه كون ممكن كذلك
اى واجبا لذاته لاشتراط وجود الامكان بوجوده اى وجود
ممكن اى وجود ممكن شرط لوجود الامكان لانه صفة
ووجود الصفة مشروط لوجود موصوف فيكون ممكن
ح شرطا فيما واجب لذاته وما كان شرطا للشئ الواجب
لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته وهو ظ البطلان وان كان
ممكنا كان له امكان آخر وفى حواشى القطبية ثم لجواز
ان لا يكون امكان الامكان زايدا عليه وفيه نظر
ولزم التسلسل اما الانتهاء الى امكان هو واجب لذاته لانا
ننقل الكلام الى اتصاف مهيته بالوجود ونقول اما
ان يكون واجبا او ممكنا وكل واحد من اللازمين بط
ح اما التسلسل فظ واما كون الامكان واجبا فلاستلزام
كون ممكن واجبا لما مر ولان الامكان لو كان ثبوتيا

نقل م بدل

وهو متقدم على وجود ممكن لان صحة وجود الشئ سابق
على وجوده والا كان قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا وهما
محالان لزم تقدم الصفة على الموصوف اى قيام الصفة
الثبوتية بالموصوف قبل ثبوته لزم ثبوته وقيامه بغيره
لزم ثبت لغيره وهما محالان اما الاول فلان ثبوت الصفة
للموصوف فرع على ثبوته لنفسه واما الثانى فلان صفة
الشئ انما يكون قائما به لا بغيره والا لم يكن صفته
بل صفة ذلك الغير ولانه نسبة بين المهية والوجود فلو كان
ثبوتيا لزم تاخره عن الوجود لتاخر النسبة عن المنتسبين و
اذا كان متاخرا عنه امتنع ان يكون متقدما عليه ضرورة
والنظر فى الاول نظر لما مر آنفا ولقائل ان يقول اللازم
وهو تقدم الوجود على الامكان لا يلزم من فرض الامكان
ثبوتيا فان ذلك لازم سواء كان وجوديا او عدميا فيكون
ان يعارض ذلك بان يق الامكان [illegible] نسبة فلو كان عدميا

لزم

لزم تاخره عن الوجود ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم
انه ح لو كان عدميا لزم تاخره عن الوجود لان ما لا صحة
له فى الاعيان لا يتاخر عما له هوية لان معنى تاخره
عن الوجود قيامه بالمهية بعد اتصافها بالوجود
وما لا هوية له فى الاعيان لا يقوم بالمهية حتى يكون
ذلك بعد اتصافها بالوجود وقبله فان قيل حاصل
ما ذكرتم ان النسبة لا يجب ان يتاخر عن المنتسبين
على تقدير كونها عدمية ويجب ان يتاخر عنهما على تقدير
كونها وجودية وليس كذلك لان النسبة متاخرة مط
فنقول انها متاخرة ايض على تقدير كونها عدمية لكن
فى العقل لا فى الوجود الخارجى فان قيل الامكان على
تقدير عدميته لما لم يكن متاخرا فى الخارج فلا يخرج عن
ان يكون متقدما فيه اولم يكن وعلى الاول يلزم تقدم
النسبة على المنتسبين فى الخارج وهو بط بالضرورة

وعلى الثاني يلزم الانقلاب فنقول لا نم انه يلزم الانقلاب وانما يلزم لو كان ح متصفا في الخارج بالوجوب او الامتناع وليس كذلك فانهما ايضا من الاعتبارات العقلية ولا يتصف بها موصوفهما الا في العقل والشيء المعروض للامكان في العقل متصف به فيه قبل الدخول في الوجود وبعده فان قيل انكم ذكرتم اولا انه متاخر في العقل فكيف يكون متقدما فيه فنقول جاز ان يكون بحسب اعتبارين فنحن نقول المتاخر هو الامكان بمعنى كيفية نسبة الوجود الى الماهية في حكم العقل والمتقدم هو بمعنى كون الماهية بحاله لاستحالة الوجود والعدم من ذاته فان الماهية ممكن قبل الدخول في الوجود بهذه الحالة وقد اوما انا الى ذلك قيل وهو ضعيف لانا نمنع امتناع التسلسل المذكور لانه من جانب المعلول لا من جانب العلة ولا امتناع اى ونمنع امتناع قيام موصوفة للشيء بغيره في زمان

هو قبل زمان وجود الموصوف لم قلتم انه ممتنع لا بد له من دليل واجيب عنه بان هذا هيهنا غير ممكن لانه لو كان الامكان بغير ممكن لزم امكان الواجب او الممتنع لان غير الممكن منحصر فيهما لا يقال لم لا يجوز ان يقوم امكان كل فرد من امكان افراد الممكن بغير ذلك الفرد عند عدمه وبه عند وجوده لان ذلك انتقال الامكان عن محل الى محل وهو ضروري البطلان وامتناع اى ونمنع امتناع تقدم ما عرض له الانتساب هو الامكان الى غيره وهو الموجد بحسب الذات عليه اى على ذلك الغير لجواز ان يكون متقدما بحسب الذات ومتاخرا عنها باعتبار عروض الانتساب وتوجيهه ان قيل ان اردتم انه باعتباره بامتناع تقدمه عليه بحسب الذات فممنوع وانما يكون كذلك ان لو كان متاخرا عنه بحسب الذات وليس كذلك بل تاخر عنه باعتبار عروض الانتساب

ويجوز ان يكون المتقدم على الشيء بحسب الذات متاخرا عنه باعتبار عروض عارض لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل وان اردتم بامتناع تقدمه عليه لا بحسب الذات بل بحسب عروض الانتساب فمسلم لكن تقدمه عليه ليس بحسب الذات وفيه نظر لان نفس الامكان بنفس الاستحقاق لا عروضها حتى يمكن ان يتصور فيه ان يكون متقدما بحسب الذات متاخرا بحسب العارض واحتج الشيخ على كونه ثبوتيا بانه لو لم يكن ثبوتيا لم يكن الشيء في نفسه ممكنا اى لم يكن الشيء الذي فرضناه ممكنا ممكنا لانه لا فرق بين قولنا لا امكان له اى ليس للشيء امكان وبين قولنا امكانه لا اى امكانه عدمي لعدم وقوع التمايز في العدميات واذا كان كذلك يصدق على الشيء الممكن في نفسه لا امكان له اى ليس له امكان على تقدير صدق امكانه لا عليه واذا صدق عليه ذلك لم يكن ممكنا لان ما ليس له الامكان لا يكون ممكنا ضرورة

هذا بيان الملازمة ونفي التالي لا يحتاج الى دليل وغيره اى واحتج غير الشيخ على كون الامكان ثبوتيا بانه مناف للامتناع العدمي فيكون وجوديا لوجوب كون احد المتنافيين وجوديا والجواب عما ذكره الشيخ منع عدم الفرق بين القولين المذكورين فان الاول نفي الامكان بالكلية وجوديا كان او عدميا والثاني اثبات لصفة عدمية والفرق بين نفي الامكان بالكلية وبين اثبات الامكان العدمي بين هو قوله بل بينهما اى بين القولين منافاة بالضرورة تحقق المنافاة بين نفي الامكان وثبوته تاكيد للفرق واشارة الى ان وجود الفرق بين القولين ولئن لم يستلزم امتناع صدقهما على شيء واحد لكن المنافاة بينهما يستلزم وانها متحقق هيهنا فيمتنع صدق قولنا لا امكان له عليه على تقدير امكانه لا عليه ح لا انه يصدق على تقدير صدقه عليه ولا يخفى انه

فسر ٢

انما يتوجه لو كان العدمي بما مفهومه وحقيقته نفي شيء

واما اذا فسر بالمعدوم فلا اذ لا شك انه لو كان معدوما

لم يبق فرق بين قولنا ليس امكان وبين قولنا الامكان

معدوم ومما ذكره غيره اي في الجواب عما ذكره غير الشيخ

لان يقي بل هو لكونه منافيا للوجوب الوجودي

يكون عدميا هكذا ذكره الامام وهو معارض

لا حل واعلم ان كلام الامام انما يصح للمعارضة لو كان

كلام الغير مبنيا على ان احد النقيضين يجب ان يكون وجوديا ٢

٢ اذ يصح ٢ ان يقي انه مناف اي نقيض للوجوب الوجودي فيكون

عدميا لوجوب كون احد النقيضين عدميا اما اذا كان

مبنيا على عدم التقابل بين العدميات فلا اذ لا يصح ان يقي

انه مناف للوجوب الوجودي فيكون عدميا لعدم التقابل

بين الوجوديات لجواز تحقق التنافي بين الوجوديات

فما قال الا ان الحل في الاول في غاية الظهور وهو ان يقي

سلمنا

سلمنا ان احد النقيضين يجب ان يكون وجوديا لكن

لا نم ان الامكان مناقض للامتناع اذ لو كان نقيضا له

لما جاز ارتفاعهما عن الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين

واللازم بط ضرورة وذكر بعض ان وجوب كون احد النقيضين

وجوديا مم لان الامتناع واللاامتناع متناقضان

مع كونهما عدميين وذلك لوجوب عدم دخول

المتناقضين في تقابل السلب والايجاب لانه اعتبر فيه

كون احدهما وجوديا وايض لما كان منعه هذا مبنيا

على السند المذكور يمكن دفعه بدفعه وهو بان يقال الامتناع

لا يخ اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان الاول

فظ وان كان الثاني فكك لان اللاامتناع ح يكون

وجوديا لان عدم العدم وجودي على ما سلمه قبل ذلك

ولان ما ذكره الامام العلامة حل لكونه نقضا اجماليا

وتوجيهه ان يقي لا نم ان احد المتنافيين يجب ان يكون وجوديا

[illegible] الاخر عدميا الا على ان المتنافيين يجب ان يكون

وجوديا والاخر عدميا وكلام الامام العلامة لا يصح ان يكون

حلا الا على الثاني بعد الاول على ما لا يخفى وفي الحواشي

القطبية واما الحل فهو ان يقي المقابل للامتناع عدم

الامتناع وهو شامل للامرين اي الامكان والوجوب ومقابل العدمي

لجواز ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي اقول توجيهه

ان يقي ان اردتم بالمقابل الذي هو اعم من التناقض

فوجوب كون احدهما وجوديا والاخر عدميا مم وان اردتم

به التناقض فوجوب كون احدهما مم لكن الامكان مناقض

للامتناع بل نقيضه اللاامتناع ونقيض العدمي لجواز ان يكون

منقسما الى وجودي وعدمي لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من

دليل وفيه نظر عرفته انفا وكيف كان اي الامكان من كونه

عدميا كما ذهب اليه الامام او وجوديا كما ذهب اليه الشيخ انما

يعرض للممكن اذا اخذناه من حيث هو هو مع قطع

تفسير

[illegible margin note]

النظر عن وجوده وعن عدمه لانا ان اخذناه مع وجوده

كان واجبا لاستحالة كونه موجودا استحالة عدمه وفي الحواشي

القطبية لانه ح يكون ماخوذا مع علته التامة لوجوده

مع علته التامة يكون يمتنع العدم فيكون واجبا وان اخذناه

مع العدم كان ممتنعا لان الشيء حال كونه معدوما استحال

وجوده ويمكن ان يقي ايض لانه ح يكون ماخوذا مع عدم علته

التامة لوجوده والشيء مع عدم علته التامة لوجوده يكون ممتنع الوجود

فيكون ممتنعا واذا كان واجبا او ممتنعا يمتنع عروض الامكان

له ولقائل ان يقول لا نم انا اذا اخذناه مع الوجود او مع العدم

كان واجبا او ممتنعا ان اردتم بالوجوب والامتناع الوجوب

بالذات والامتناع بالغير فلا نم عدم عروض الامكان له فان

الوجوب والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وهو

اي الممكن قد يكون ممكن الوجود لذاته وقد يكون ممكن الوجود لغيره

اي ممكن لغيره وفي الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر

لحصر له

كك وان اردتم بهما الوجوب والامتناع

لانه كتقسيم الانسان الى الانسان والى الانسان الكاتب
ولم يرد الانسان الاول بالا كاتب فلا يكون الاول اعم
من الثاني بل هما متباينان لكن يصح الحكم بان الاول اعم من الثاني
على ما قال والاول اعم اي من الثاني مطلقا لان كل ما هو ممكن
الوجود لغيره فهو ممكن الوجود في ذاته والا لكان واجب
الوجود لذاته او ممتنع الوجود في ذاته وما كان كذلك استحال
حصوله لغيره ضرورة من غير عكس كلي لان العقول
وهي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بانفسها ممكن
وجودها لذواتها ويمتنع حصولها لغيرها نعم بعض
ما هو ممكن الوجود في ذاته ~~ممكن الوجود في ذاته~~ ممكن
الحصول بل واجب الحصول لغيره كالصورة والاعراض
والامكان اللازم للماهية لو كان كافيا في فيضان
وجودها عن واجب الوجود لذاته كالامكان اللازم
للعقل الاول وعنها اي عن الواجب كالامكان اللازم لماهية

لكن ما يمتنع انفكاكه عنه اي عن الواجب ... عنه

العقل

العقل الثاني مثلا دامت اي تلك الماهية بدوامه اي بدوام
واجب الوجود وهي الجواهر العقلية ولا يتخصص وجوده
بحين دون حين لانك ستعرف ان الممكنات مستندة
في وجودها الى سبب واجب الوجود من جميع جهاته
وكل ما كان كذلك استحال ان يخصص بعض المستعدات
بالفيض دون البعض بل يجب ان يكون عام الفيض
ولم يكن اختلاف الفيض عنه بحسب اختلاف القوابل
فلو فرضنا ان الامكان اللازم للماهية كاف في قبول
الفيض عن واجب الوجود فوجب ان يكون موجودا دائما
وانما الامتناع تخلف المعلول عن العلة والا اي وان لم يكن
كافيا توقفا اي الفيضان على شرائط وجودية كانت
او عدمية حتى يستعد الماهية لقبول الوجود عن واجب
الوجود فيكون له اي لمثل هذا الممكن لذاته امكانان احدهما
الامكان اللازم لماهيته وهو كونه بحالة لا يلزم من فرض

وجوده ولا عدمه مح والثاني الاستعداد التام الذي
يحصل له اي للماهية الممكن عند حصول الشرائط وارتفاع
الموانع وهذه الشرائط يكون لا محالة حادثة اذ لو كانت
قديمة لزم من قدمها وقدم الواجب قدم الحادث وانه
مح واذا كانت تلك الشرائط حادثة يكون مسبوقة
بحوادث اخر لا الى نهاية ليكون كل سابق مقدما
للعلة الموجبة اي كمال علة المعلول الذي هو اللاحق
بعد بعدها عنه اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الحادث
لا يكون مسبوقا بحادث اخر فلا يخ من ان يكون جملة
التامة لذلك الحادث قديمة او محدثة وعلى الاول
يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني كون الاخير
بحادث مسبوقا به هف وذلك اي كون قبل كل حادث
حادث لا الى اول انما يكون بحركة دائمة لا بداية لها
ولا نهاية لها ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات

تخلفه

لتخلفه لانه لو توقف كل حادث على حادث اخر لكان
الحادث السابق جزء العلة اللاحق فيلزم وجود حوادث
لا الى نهاية له دفعة وهو مح لصحة التطبيق ح لان كل
سابق هو شرط معد اللاحق فلا يجب وجوده عند وجود
اللاحق فان الحركة الى الحيز الطبيعي شرط معد لحصول
الجسم في الحيز الطبيعي مع انها غير موجودة عند حصول
الجسم فيه ولا بد لتلك الحوادث من محل اي من محل
لتخصص الاستعدادات بوقت دون وقت و
بحادث دون حادث لتوقف تخصص الاستعداد
على الاستعداد المتوقف على المحل وذلك المحل هو مادة
وكل حادث فله مادة وحركة سابقتان عليه فظهر
من هذا وجود مبداء قديم تفيض وجود هذا الحوادث
عند حصول الاستعدادات ووجود جسم قديم
تحرك بحركة متصلة على الدوام والممكن يجب وجوده

وذا الكر ص

عند وجود العلة التامة لوجوده وفي الحواشي القطبية

في الملاق الوجود على العلة التامة نظر على ما تقدم والا

لبقي ممكنا معها فيجوز وجوده في وقت دون آخر فاختصاص

وجوده باحد الوقتين ان كان لا لمرجح وقع الممكن لا لمرجح ٢

٢ لم يكن العلة التامة علة تامة بل جزء ها هف وفي

الحواشي القطبية قوله والا لبقي ممكنا معها ان اراد به

انه يجوز وجوده وعدمه معها فمسلم ولكن لا يلزم

الترجيح بلا مرجح لجواز اقتضاء العلة التامة اولوية طرف

الوجود ولئن لم ينته الى حد الوجوب ولا يتاتى الدليل المذكور

على ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته هيهنا

ويظهر عند النظر اوفى وذلك لانه لا يلزم من توقف

حصول اولوية طرف الوجود على عدم سبب طرف العدم

ان لا يكون العلة التامة كافية في حصول اولوية طرف

العدم ايض الوجود وانما يلزم ذلك لو لم يكن العلة التامة

٢ وان كان لمرجح فيتساوى نسبة الوجود والعدم اليه معها فموم
وان كان ... صح

لاولوية

لاولوية طرف الوجود مشتملة على عدم سبب طرف العدم

وهو تم وعلم منه اي من وجوب وجود المعلول عند وجود

العلة التامة لوجوده انه اي الممكن ما لم يجب لم يوجد

ذلك لان حال الممكن مع حصول السبب التام لوجوده

اما لم يكن كحاله قبل حصوله لامتناع ان يكون اي الممكن

مع السبب التام كهو لا معه فعند حصول السبب التام

لوجوده لا بد وان يحصل لطرف الوجود اولوية على طرف

العدم وتلك الاولوية لا ينفك عن الوجوب لوجوب وجود

المعلول عند وجود العلة التامة لوجوده ومحصله ان الممكن

ما لم يصر وجوده اولى لم يوجد واذا كان كذلك فالممكن

لم يوجد اما الاول فظ لامتناع وقوع المساوي او المرجوح

واما الثاني فلان تلك الاولوية منتهية الى الوجوب

لامتناع حصول تلك الاولوية من ذاته بل انما يكون

حاصلا من علته وقد عرفت انه يجب وجود الممكن له عند وجود

عليه فان قيل يكفي في تحقق الاولوية تحقق بعض ما يتوقف

عليه وجوده وعند تحققه لا يجب وجوده فنقول لا نم ولئن سلم

لكن لا يكفي ايضا في وجوده فعند تحقق الجميع ينتهي تلك

الاولوية الى حد الوجوب فيوجد قال الامام في المباحث

المشرقية الممكن مع السبب اما ان يكون حاله كهو لا مع السبب

او لا يكون كذلك والاول بط لانه لو كان كذلك لم تكن السبب

سببا هو علة ان كان حاله مخالفا لتلك الحال المتقدم و

قد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج عن حد

هذا التساوي وصار احد الطرفين به اولى فنقول الطرف

المرجوح ممتنع الوقوع لانه حين ما كان مساويا كان ممتنع

الحصول فحين ما صار مرجوحا فلان يمتنع وقوعه كان اولى

ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف

الراجح واجب الحصول لا محالة لخروج عن طرفي النقيض ولقائل

ان يقول لو كان احد الطرفين حين ما كان مساويا ممتنع الحصول

كان

كان طرف الاخر واجب الحصول في ذلك الحين لاستحالة

الخروج عن طرفي النقيض وهو مح والصواب ان يعلل ذلك

بان امكان وقوع طرف لما كان متوقفا على رجحانه ثم

يمتنع ان يكون الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا

فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت في الطبيعيات تحقيق

آخر لبعض العلماء الناظرين في هذا المتقدم على الشيء بالذات

متقدم على ذلك الشيء بالذات فيكون الوجوب متقدما

على الوجود فاذن الممكن ما لم يجب لم يوجد وفيه نظر لان

ما مع المتقدم على الممكن بالذات والعلية امتنع ان يكون

متقدما عليه بالذات والعلية لامتناع توارد العلتين

على معلول واحد نعم ذلك واجب في التقدم الزماني فافهم

ذلك وفي الحواشي القطبية لما تبين انه كلما وجدت علته

التامة يجب وجوده علم منه انه متى لم يجب وجوده لم توجد

علته التامة ومتى لم يوجد علته التامة لم يوجد لامتناع

لان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه والا لم يكن السبب سببا
وفيه نظر لانا لا نم انه لو وجد بدون السبب لكان حاله مع
السبب كهو لا معه لان حاله مع السبب هو انه لا يتخلف عنه
ومع غير السبب انه قد يتخلف عنه ويمكن ان يقال لو صح وجود
الممكن لا عن سبب لانسد باب اثبات الصانع وفساده ظاهر
هذه ما في الحواشي القطبية وما ذكرنا مستغنى عن امثال
هذه التكلفات وخال عن شوب مثل هذا النظر فاعرفه
ولا يجوز ان يكون احد طرفيه اى احد طرفي الممكن اعنى
الوجود والعدم اولى به لذاته ولم ينته الى حد التعين
اى حد الوجوب خلافا لجماعة من العلماء وذلك لان
الطرف الآخر ان امتنع وقوعه كان الطرف الاولى
منتهيا الى حد التعين اى حد الوجوب لامتناع خلو الواقع
عن طرفى الممكن واذا كان كذلك فبطل انحصار ذات
الممكن في اولوية احد الطرفين بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب

ولان يكن

ولان امكن اى وقوع الطرف الآخر توقف حصول تلك الاولوية
على عدم سبب ذلك الطرف بناء على ان رفع الموانع
معتبر في كل علة تامة والا لامكن منع توقف حصولها
على عدم سبب ذلك الطرف لان حصول الاولوية انما يتوقف
على عدم سبب ذلك الطرف لا لما ذكرتم بل لانه لو تحقق
سبب ذلك الطرف كان هو واجب الوقوع فلا يكون الطرف
الاول اولى لانا لا نسلم ذلك فان الاولوية احد الطرفين
لذاته لا ينافي وجوب وقوع الطرف الآخر بسبب خارجي
واذا توقف حصول تلك الاولوية على عدم سبب ذلك
الطرف فلا يكون ذات الممكن كافية في حصولها اى
حصول الاولوية لانه ح يكون المقتضى لاولوية ذلك الطرف
ذات الممكن مع عدم السبب للطرف الآخر وقد فرض كذلك
هف وفي الحواشي القطبية ولقائل ان يقول ان كان
النزاع في ان ذات الممكن وحدها من غير اعتبار رفع

الموانع لا يجوز ان يكون العلة التامة لاولوية احد الطرفين
كان النزاع في الامر الضروري ضرورة اعتبار رفع
الموانع مع كل علة تامة وان كان النزاع في ان ذات الممكن
مع رفع الموانع لا يجوز ان يكون العلة التامة للاولوية
فدليله لا يفيد ذلك واقول النزاع في ان ذات الممكن وحدها
هل هي علة تامة مشتملة على الشرايط وانتفاع الموانع
للاولوية ام لا ودليله يفيد انها ليست كذلك وكل ممكن
فهو محفوف بضرورتين احديهما سابقة على وجوده
وهي وجوب فيضانه عن علته التامة اى الذى قد تبين
تقدمه على وجوده بقوله وقد علم منه انه ما لم يجب لم يوجد
والثانية متأخرة عنه وهي وجوب وجوده ما دام
موجودا وهي الضرورة المشروطة بشرط المحمول اى الذي
هو الوجود فان كل موجود واجب له الوجود ما دام
موجودا ولا يخلو شيء من الموجودات عن هذه الضرورة

ضرورة

لان كل ما يحمل على الشيء فهو ضروري له بالضرورة ما دام المحمول
عليه ولذلك لا يبحث في العلوم عن هذه الضرورة فقلا
الضرورة الاولى ضرورة خلو الواجب عنها وكذا الحال
في رجحان العدم اما الضرورة السابقة فيه فلان الشيء
ما لم يجب عدمه لم ينعدم واما اللاحقة فلان الممكن بشرط
عدمه يستحيل الوجود عليه ولا يخلو شيء من المعدومات عن
هذه الضرورة كما في جانب الوجود فاذن شيء من الممكنات
سواء كان موجودا او معدوما لا يخلو عن هاتين الضرورتين
ولهذا حكم المص حكما كليا بان كل ممكن فهو محفوف
بضرورتين ولو كان بين ذلك في جانب الوجود
ويمكن ان يقال مراده كل ممكن موجود ولهذا بين ذلك
في جانب الوجود وهذان الوجوبان انما عرضا للممكن
لا بد من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى
علته التامة والآخر بالنظر الى كونه موجودا فلا ينافيان

تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن وثبوت الامكان
للممكن واجب والا اي لو لم يكن وجوده واجبا بل ممكنا
اذ لا امكان للامتناع بعد ثبوته له لجاز زواله عنه نظرا
الى ذاته فيجوز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال
واذا كان ثبوت الامكان للممكن واجبا يكون الممكن في وقت
ممكنا في كل وقت البحث الخامس في الحدوث والقدم
قد يراد بالحدوث وجود الشيء بعد عدمه في زمان
مضى حتى يكون الحادث هو الموجود الذي يكون عدمه
سابقا عليه بالزمان وبهذا التفسير لا يكون الزمان
حادثا لان الحدوث على هذا التفسير لا يتصور الا اذا
سبقه زمان قارنه عدمه وذلك محال لاستحالة ان يكون
وجود الشيء مقارنا لعدمه وقد يراد اي بالحدوث احتياج
الشيء في وجوده الى غيره دامت الحاجة او لم يدم
حتى يكون الحادث هو الموجود الذي يحتاج في وجوده
الى غيره

مبحث الحدوث والقدم

الى غيره في الجملة وبهذا التفسير يكون الزمان حادثا
ويقال للحدوث بالمعنى الاول الحدوث الزماني وبالمعنى
الثاني الحدوث الذاتي وقد يقال لفظ الحدوث على معنى
آخر وهو الذي يكون ما مضى من زمان وجوده
اقل من ما مضى من زمان وجود شيء آخر فظهر انه
بهذا المعنى امر اضافي تعقل بالقياس الى غيره وللقدم
معنيان مقابلان للمعنيين الاول وجود شيء على وجه لا يكون
عدمه سابقا عليه بالزمان حتى يكون القديم هو
الذي لا اول لزمان وجوده قال الامام فالزمان بهذا
المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان وقال المص
في شرح الملخص وفيه نظر لان ما لا زمان له يصدق
عليه انه لا اول لزمان وجوده قال بعض المحققين
ويمكن ان يجاب عنه بان يقال المراد ان القديم بهذا المعنى
هو الذي له زمان ولا يكون لزمان وجوده اول

وللقدم بدل

لا يرد عليه ما ذكره المص وهو ليس بشيء لان الكلام
في القديم الذي هو مقابل للحادث بالمعنى الاول لا في القديم
على تفسيره والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى
غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في
وجوده في وقت ما الى غيره وهو يستلزم الوجوب والقديم
بهذا المعنى هو الواجب ومن الظاهر ان الزمان ليس بقديم
بهذا المعنى وقد يقال لفظ القديم على معنى آخر مقابل للحادث
بالمعنى الاضافي وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان
وجوده شيء آخر والممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية
الوجود والعدم لذاته ويستحق من غيره استحقاقية احدهما
وكون الممكن بحيث يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود
والعدم لذاته هو الحدوث الذاتي فيكون الحدوث الذاتي
ثابتا للممكنات لان الحدوث الذاتي احتياج الشيء
في وجوده الى غيره لا استحقاقية اللااستحقاقية فانها نفس
الامكان

الامكان لان ذلك غير داخل في المقصود اذ استحقاقية
اللااستحقاقية ملزوم للاحتياج كما مر وثبوت الملزوم
لشيء ملزوم لثبوت اللازم لذلك الشيء وهو اي الحدوث
الذاتي متقدم على استحقاقية احدهما من غيره اي على
كون الممكن بحيث يستحق من امر خارج عن ذاته انه يستحق
الوجود او العدم وفي حواشي القطبية والحاصل ان له
استحقاقين احدهما من ذاته والآخر من غيره والاول
الحدوث الذاتي وانما كان اقدم لان ما بالذات اقدم
مما بالغير اي الحال التي يكون للشيء بحسب ذاته مع قطع النظر
عما عداه اقدم على الحالة التي يكون للشيء بحسب غيره تقدما
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع
ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون بالذات بحسب الغير
واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات واذا عرفت هذا فاعلم ان بعض المتكلمين ذهب

لان حدوث علة الحاجة الى المؤثر وبعضهم الى انه جزء علة
الحاجة اليه وبعضهم الى انه شرط علة الحاجة اليه والحكما
ينكرون كل ذلك ويقولون علة الحاجة الامكان واختار
المص مذهب الحكما على ما قال **وحدوث الشئ لا يكون**
علة الحاجة الى المؤثر ولا جزء منها ولا شرطا لها لان الحدوث
متاخر عن وجود الشئ لكونه صفة لاحقة لوجود الشئ
الحادث متاخر عن تاثير المؤثر فيه وتاثير المؤثر فيه متاخر
عن احتياجه الى المؤثر لانه لولا احتياجه لما وقع بالمؤثر بل بنفسه
فاذن الحدوث متاخر عن الحاجة الى المؤثر بمراتب فلم يكن
علة لها لامتناع كون المتاخر عن الشئ جزء العلة لانها
والامكان متقدما ومكون متاخرا معا وهو مح واليه اشار
بقوله لتاخره **عن وجود الشئ المتاخر عن تاثير المؤثر فيه الا**
المتاخر عن حاجته اليه المتاخر عن علتها فاذن الحدوث
متاخر عن علة الحاجة الى المؤثر بمراتب فلا يكون علة الحاجة اليه

ولاجزء

بوجود الشئ ص

لامتناع تقدم المتاخر عن الشئ على علة ذلك الشئ
ولا جزء منها ولا شرطا لها ع صح

ولاجزء او لا شرطا ولا حاجة الى بيان تاخر الحاجة عن علتها
لان البيان تم بدونها كما عرفت لا يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل
لزم ان لا يكون الامكان ايضا علة الحاجة الى المؤثر لان
الامكان صفة الممكن لاحقة له متاخرة عن وجوده فوجوده
متاخر عن تاثير المؤثر فيه المتاخر عن حاجته اليه المتاخرة
عن علة الحاجة اليه فلو كان الامكان علة للحاجة او جزءا
منها او شرطا لها لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب لانا نقول
لا نم تاخر الامكان عن وجود الممكن والا لكان الممكن قبل
وجوده اما واجبا او ممتنعا وهما محالان فان قيل الامكان
صفة لوجود الممكن كما ان الحدوث صفة لوجود الحادث فان
لم يجب تاخر كل صفة عن وجود موصوفها لا يلزم من كون
الحدوث صفة تاخره وان وجب ذلك يتم الدليل في الامكان
اجيب عنه بان الحدوث لما كان عبارة عن كون وجود الشئ
مسبوقا بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن وجود ذلك الشئ

اى الممكن الحدوث صفة لوجوده ص

تاخر الصفة عن الموصوف بخلاف الامكان فانه صفة
للممكن فانه كون الماهية بحالة لا يقتضي الوجود والعدم من
ذاته والممكن موصوف بالامكان بل الامكان ليس متاخرا
عن تاثير المؤثر بل انما يتاخر عنه وجوده المتاخر عن تاثيره
لا يقال من ان الحدوث مفهوم مركب من الوجود المسبوق
من الوجود والعدم السابق وجزء متقدم على الكل فالعدم
سابق على الحدوث فلو كان الحدوث علة الحاجة الى
المؤثر او جزءا منها او شرطا لها لزم تقدم الشئ على
نفسه بمراتب وانه مح ومن تبين ان هذا لا يمشي
في الامكان لان كون الحدوث مركبا من الوجود والعدم
ثم فانه المسبوقية بالعدم وهو من اللواحق الوجود
والدليل على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر هو انا قد بينا
ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته وكل
ما كان كذلك كان كل واحد من الطرفين بالنسبة اليه على السوا

فيستحيل

فيستحيل ان يترجح احدهما على الاخر الا بسبب وذلك بديهي
ومن انكر ذلك فقد كابر عقله وتحصل لما ذكر قبل ذلك
ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به بل كل
منهما متساوي النسبة اليه وبديهة العقل حاكمة بان
ترجح احد المتساويين لا لمرجح بط فكانه بين ان الامكان
سبب للحاجة الى المؤثر فلذلك لم يتعرض له **وهو اي الحدوث**
كيفية زائدة على وجود الحادث والا لكان نفس وجود
الحادث الحادث **فكان الشئ حال بقائه حادثا** لكونه
موجودا او التالي بط لان الحادث هو الموجود بعد الحدوث
وفي الحواشي القطبية ان الملازمة بناء على ان الحادث هو
الموجود بعد الحدوث وفيه نظر لان الحدوث اذا كان
نفس وجود الشئ لكان ذلك الشئ مادام موجودا حادثا
ضرورة وانه حال بقائه موجود فيكون حال بقائه حادثا
والاولى ان يمنع نفي التالي ويقال الحادث هو الموجود الذي

لزمان وجوده اول وهذا المعنى يصدق على ما
استمر ابو جوده اللهم الا اذا فسر الحدوث بالخروج
من العدم الى الوجود كما فعله قوم من المتكلمين فانه
ح لا يمكن الشيء حال بقائه حادثا العدم السابق
اي والحدوث كيفية زائدة على العدم السابق وجود
الحادث والا لكان اي الحادث والعدم على ما في الحواشي
القطبية قبل حدوثه حادثا وهو ظ وكذا في ظ البطلان
وقوله وهو معه اي حدوث الحدوث نفسه لئلا يتسلسل جواب
سؤال مقدر تقديره سؤال لزم ان يكون الحدوث حادثا
لامتناع ان يكون حدوث الحادث قديما والا لكان
الحادث لاتصافه بالصفة القديمة قديما واذا كان
كذلك كان حدوث الحدوث زائدا عليه لما ذكرتم من انه
كيفية زائدة على الحادث والكلام في حدوث حدوث الحدوث
كالكلام في حدوث الحدوث فيلزم التسلسل وتقرير الجواب

لان حدوث

لان الحدوث كيفية زائدة على الحادث اذا لم يكن الحادث
الحدوث حادثا اذ لو كان فلا بل هو نفسه وفيه نظر
لان ما استدل به على ذلك فهو عام والاولى منع امتناع
التسلسل اللازم والحادث الزماني يتقدم عليه مادة ومدة
اما تقدم المادة فقد بيناه اي في بيان كيفية فيضان
الممكنات على عللها حيث قلنا فلا بد لتلك الحوادث من
محل ليخصص الاستعدادات بوقت دون وقت
وبحادث دون حادث واما تقدم المدة فلما بينا
من وجوب تقدم الحركة عليه حيث قلنا في بحث المكون
وذلك انما يكون بحركة دائمة مستلزمة لوجوب وجود
الزمان كما سيجيء من انه لا بد لتلك الحركة من كمية ما
من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان والزمان عط
لان انا نقول لما كان الحادث الزماني الموجود الذي يكون
عدمه سابقا عليه بالزمان فلا يكون سبق الزمان عليه

محتاجا الى دليل وقد احتج الشيخ في النمط الخامس من الاشارات
على تقدم المادة عليه اي على الحادث الزماني بان الحادث
قبل حدوثه ممكن والا لكان واجبا او ممتنعا وذلك
قح وذلك الامكان ليس هو عائد الى القادر الذي
هو ايجاده لجواز تعليل هذا الامكان كما يقال القادر
صح منه ايجاد الممكن لانه صح وجوده في نفسه فلعله يقال العكس
وهو ثبوتي لما مر من انه لو لم يكن ثبوتيا لم يبق فرق بين
قولنا لا امكان له وبين قولنا امكانه لا فاذا امر ثبوتي
عايد الى المقدور وليس بجوهر قائم بنفسه لانه امر اضافي
فهو اذن عرض يستدعي محلا وهو المادة ويكون اي
المحل الذي هو المادة قديما والا لكان له محل آخر فتسلسل
او ينتهي الى مادة قديمة والاول بط فتعين الثاني وقوله
وقد عرفت ما فيه اشارة الى منع كون الامكان ثبوتيا فان
ما استدل به الشيخ علم ضعفه وفي الحواشي القطبية

ولان

ولان علمنا ان الامكان امر ثبوتي ولكن لم قلتم انه يلزم من
هذا ان يكون محله موجودا في الخارج وانما يلزم ذلك
لو اتصف المعدوم في الخارج من حيث هو معدوم
في الخارج بالامكان وهو ممنوع بل المعدوم في الخارج انما يتصف
بالامكان اذا حضر في الذهن ووجوده في الذهن كاف
في قيام الامكان به ولا حاجة الى محل موجود في الخارج و
فيه نظر فانه انما يتم اذا لم يكن مراد الشيخ من كون الامكان
ثبوتيا كونه موجودا في الخارج بل ما لا يكون نفي شيء داخلا
في مفهومه فانه يجوز ان يكون امرا عقليا لا حقيقيا
هذا آخر الامور العامة المقالة الثانية في العلل والمعلول
وفيها مباحث ستة المبحث الاول في اقسام ما يحتاج
اليه الشيء كل ما يحتاج الشيء في وجوده اليه يسمى علة
واعلم ان الشيخ قسم العلة الى قسمين احدهما علل الماهية
الشيء وهي المادة والصورة وثانيهما علل الوجود الشيء وهي

الفاعل والغاية والموضوع فاذن الصواب ان تفسر العلة
بما يحتاج اليه الشئ من غير التقييد بالوجود والماهية او
ايراد التقسيم في تفسيرها بان يق هي ما يحتاج اليه الشئ
اما في وجوده او ماهيته لان التحقيق يقتضي ذلك والا لان
التعريف ح غير جامع لخروج علل الماهية ما قال البعض
لانا لا نم خروجها لان الماهية المركب من المادة والصورة
يتوقف وجوده ايضا عليهما وتوقف الماهية عليهما لا ينافي
ذلك وهي اي العلة اما تامة وهي جميع ما يتوقف عليه
وجود الشئ ويدخل فيه الشرايط والالات والادوات
وعدم الموانع وفيه اشعار بالتركيب وهو غير لازم
والاولى التعريف العلة التامة بما لا يتوقف المعلول الا عليه او على
اجزائه واما غير تامة وهي بعض ما يتوقف عليه وجوده
ولا انحصار فيهما اذ ما يتوقف عليه الشئ لا يخ عنهما الا انه
وفيه نظر والصواب التعريف ما يتوقف عليه الشئ اما ان لا يتوقف

فان

ذلك الشئ على شئ خارج عنه او يتوقف والاول هي العلة
التامة والثاني هي الناقصة وهي اي العلة الناقصة ان كانت
داخلة في المعلول فهي المادية والقابلية لان اجزاء الشئ
اذا وجدت مع عدم ذلك الشئ كانت قابلة لتحقق ذلك
الشئ ان كان بها وجود الشئ بالقوة كحصول الخشب
بالنسبة الى السرير والا فالصورية وهي اذا حصلت
كان الشئ اي المعلول موجودا بالفعل لا بها فقط بل
بها وبغيرها كالصورة السرير بالنسبة الى السرير فانها
اذا وجدت يلزم ان يكون السرير موجودا لا بمجرد وجودها
بل بها وبغيرها من الفاعل والمادة وفي الحواشي القطبية
لا يق لا نم انحصار جزء الماهية في المادة والصورة فان
الجنس والفصل كل منهما جزء للماهية مع ان شيئا منهما
ليس بصورة ولا مادة لانا نقول لا نم ذلك فان الجنس اذا
اخذ مجردا عن الفصل كان مادة والفصل اذا اخذ مجردا

عن الفصل كان مادة والجنس كان صورة واذا اخذا لا بشرط
شئ كانا جنسا وفصلا اقول وفيه نظر لانا نقول الماخوذ
لا بشرط شئ جزء للماهية مع انه ليس بصورة ولا مادة بل الجواب
انا لا نم ان الجنس والفصل كل منهما جزء للماهية في الخارج
بل ذلك انما هو في العقل والكلام بالدخول في الدخول في الخارج فله
ان كانت داخلة في المعلول الدخول الخارجي وهو لا يخ
عن تعسف وان كانت خارجة فهي العلة الفاعلية ان
كان منها وجود الشئ كالنجار بالنسبة الى السرير والغائية
ان كان لاجلها الشئ كالجلوس على السرير بالنسبة اليه
وهي اي العلة الغائية العلة الفاعلية اي انها يصير الفاعل
الفاعل اذ النجار يتصور اولا الجلوس على السرير ثم ذلك
التصور يكون علة لاقدامه على ايجاد السرير فهي علة فاعلية
بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة
الى الغير متاخرة في الوجود عن الشئ اي عنها في الخارج

علة العلية اصح

وهو ظ

وهو ظ اذ الجلوس على السرير انما يكون بعد وجود
السرير في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل لما عرفت
فلم يكن وجود الغاية علة للشئ اذ العلة لا يكون متاخرة
عن معلولها بل ماهيتها المتقدمة عليه والشرط ان لم يكن
كذلك اي ان لم يكن منها وجود الشئ ولا لاجلها
وعدم المانع داخل في الشرط ولانه خارج عن الشئ
وليس وجوده منه ولا لاجله الشئ وجزء من العلة
التامة ومن دخله في الشروط التي هي من اجزاء العلة
التامة والا لم يكن العلة التامة موجودة وفيه ايضا
غير مشتملة على الموضوع الذي هو من اقسام العلل
الناقصة وجوابه ان العلة التامة لا يجب ان يكون وجودها
بجميع الاجزاء بل الواجب وجود العلة بجملة منها
لكونها مفيدة للوجود ولا امتناع في توقف الايجاد على
في عدمي على انا نقول لا نم ان عدم المانع عدمي وانما يكون

وعليك منع ... فلا يكون ... من العلل ...

كلّ لانه لو كان ممانع امر او وجود او هو ع واما عدم اشتمال
القسمة على الموضوع فلان في ايرادها على وجه يشتمل عليه
سهل لانا نقول ما يتوقّف عليه الشئ اما ان يكون جزءا
منه اولا و على الثاني اما ان يكون مقارنا للمعلول
هو الموضوع اولا و الثاني اما ان يكون وجود الشئ او لاجله
او لا هذا و لا ذاك و اما الجنس و الفصل فهما ليسا من
علل وجود النوع في الخارج لانّ كل واحد منهما و من النوع
مقول على الباقين بانه هو العلل و المعلولات لا يكون
كذلك بل هما من علل وجود النوع في العقل فان اردنا اشتمال
القسمة عليهما ايضا قلنا ما يتوقف عليه الشئ ان كان داخلا
فاما ان يكون داخلا فيه في العقل او في الخارج و الاول هو
الجنس و الفصل و الثاني هو المادة و الصورة و ان كان
خارجا فاما و ما دية بالنسبة الى المركب تسمّى عنصرا
و بالنسبة الى الصورة قابلية و سبب التسمية بهما العلل

ادا

اذا ارتفع ارتفعت العلة التامة اى او لا و هذا اقال لأنّه
اى لا بارتفاع المعلول حتى يلزم ان يكون ارتفاع العلة
متقدما بل لأنّ العلة لا ترتفع الا وقد كانت العلة التامة
مرتفعة قبله و لذلك قيل عدم العلة علة العدم و الا
اى لو لم يرتفع العلة التامة متى ترتفع عند ارتفاع المعلول
بل كانت العلة باقية مع ارتفاع معلولها لتخلف المعلول
عن العلة التامة لوجود العلة التامة بدون المعلول ح
و هو مح لوجوب وجود المعلول عنده وجود العلة التامة و
في الحواشي القطبية في شرح الا يجد انه يرتفع قبل العلة
قبلية بالذات نظر و اقول توجيهه ان يقال ان اراد
بامتناع تقدم ارتفاع المعلول على ارتفاع العلة التامة
امتناع التقدم الزماني فهو مح لكن لا يوجب التلازم في
الرفع بينهما من جهة الزمان و ان اراد به امتناع التقدم
الذاتي فهو مح اذ لا يلزم التخلف من التقدم الذاتي و تحق

انا لو رفعنا العناد و رجعنا الى عقولنا وجدنا ان العقل
يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول لا بان المعلول ارتفع
فارتفعت العلة و لا نعني بالتقدم الذاتي سوى هذا
المعنى البحث الثاني في نقل ما قاله الامام في اثبات واجب
الوجود لذاته لو كان في الوجود موجود واجب الوجود لذاته
و المقدم حق اذ لا شك في وجود موجود فالتالي مثله
اما الشرطية فلان ذلك الموجود او واحد من علله
يجب ان يكون واجبا لذاته على ما قال و هو اى فذلك
الموجود ان كان واجبا لذاته فقد حصل المرام و ان كان
ممكنا فلا بد له من علة فعلته ان كانت واجبة لذاتها
فقد حصل المط ايضا و ان كانت ممكنة افتقرت الى
علة اخرى و الكلام فيها كالكلام فيها كالكلام في هذه
فيلزم اى ان عادا فتقارها الى شئ من معلولاتها
بوسط او بغير وسط او تسلسل ان لم يعد او ينتهي الى موجود

وجب

واجب لذاته و كلاهما اى الدور و التسلسل محالان فتعين
الثالث و هو المرام اما الدور فلانه لو توقف وجود الشئ
على ما يتوقف على وجوده لزم توقفه على نفسه لان المتوقف
على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ و اعترض
على هذه المقدمة بانه لو كان الامر كذلك لاستحال وجود
المعلول عند وجود العلة القريبة و عدم وجود العلة البعيدة
لتوقفه على العلة البعيدة ح فوجب عدم المتوقف عند عدم
المتوقف عليه و اللازم بط و الا يلزم تخلف الحكم عن العلة
القريبة و انه مح و اجيب بمنع استحالته لان العلة القريبة
ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها و اذا كان كذلك
فالتخلف انما يكون عن وجود جزء العلة التامة لا عنها
و ذلك غير ممتنع على انا نقول لا نم ان التخلف مح على تقدير
وجود العلة القريبة و عدم العلة البعيدة و انما يكون محالا
ان لو لم يكن هذا التقدير محالا او نقول اما ان يجب

عدم الموقوف عند عدم الموقوف عليه اولا فان كان
الثاني فلا تم الملازمة المذكورة وان كان الاول فاستحال
وجود العلة القريبة مع عدم علة البعيدة واما الثاني
فلان الجملة المركبة من الاحاد الغير المتناهية ممكنة لافتقارها
الى اجزائها التي هي غيرها وكل مفتقر الى غيره ممكن
لا يقال لا نم ان الجملة المركبة من الاحاد الغير المتناهية
ممكنة قوله لافتقارها الى اجزائها وكل مفتقر الى غيره
ممكن قلنا لا نم ذلك فان المركب من النقيضين او الضدين
مفتقر الى اجزائه مع انه ممتنع لانا نقول تلك الجملة
ان كانت موجودة فهي ممكن وان لم يكن موجودة يلزم
المط فلها علة وهي اما نفسها او جزؤها والاول ممتنع لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ووجوب تقدم العلة على المعلول ولا
جزء منها لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائها
فيلزم كونه مؤثرا في نفسه ومؤثرا فيما هو مؤثر فيه وكل واحد

منها

منها قح بل امر خارج عنها وكل خارج عن جملة الموجودات
الممكنة واجب لذاته اذ لو كان ممكنا لذاته لكان داخلا
في الجملة لا خارجا عنها لا يقال لا يصح اطلاق الجملة وغيرها
كالمجموع والكل على الاحاد الغير المتناهية وكيف وانتم
قالوا في الفرق بين الكل والكلي ان اجزاء الكل لا بد ان يكون
محصورة وجزئيات الكلي قد يكون غير محصورة لان المراد
من تلك الالفاظ هو تلك الاحاد بحيث لا يبقى واحد منها
خارجا عنها فالنزاع في جواز اطلاق تلك الالفاظ
عليها لا ينافي اجزائه وعدم جوازه لفظي ولا يقدح في
المراد وفيه نظر لانا لا نم ان المؤثر في الجملة مؤثر في كل
جزء منها لم لا يجوز ان يكون الجملة من حيث هي جملة
مفتقرة الى المؤثر ويكون بعض اجزائها غنيا عنه
فان المجموع المركب من الواجب لذاته والموجودات الممكنة
باسرها ممكن لذاته لافتقاره الى اجزائه التي هي غيره وعلته

هي واجب الوجود لذاته وليس علة لنفسه لاستغنائه
عن العلة اي حاصلا المؤثر آخر ولقائل ان يقول لما
كان كل واحد من الاجزاء في الجملة المفروضة ممكنا لذاته
فلا يجوز ان يكون بعض اجزائها غنيا عن المؤثر
ولا يجوز ايضا ان يكون حاصلا المؤثر آخر والا لجاز ان
يكون الجملة منتفية مع تحقق علتها التامة وذلك
اذا لم يكن ذلك المؤثر متحققا عند تحقق تلك العلة
التامة ~~فلا يحصل ان لم يكن المؤثر متحققا عند~~
~~تلك العلة التامة~~ ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز
ان يكون المؤثر في ذلك البعض امرا يمتنع انفكاكه
عن العلة التامة للجملة فيتحققها يكون البتة ولانه
لو وجب ذلك اي كون المؤثر في الجملة مؤثرا في كل جزء منها
لعلم الذي يتقدم بعض اجزائه على بعض بالزمان
كالسرير فان احد جزئيه وهو المادة متقدم على الجزء

الاخر

الاخر وهو الهيئة السريرية بالزمان فعلية التامة
ان كانت موجودة مع الجزء المتقدم كالاخشاب لزم
تخلف المعلول كالهيئة السريرية عن العلة التامة و
ان كانت مع المتأخر لزم تقدم المعلول كالاخشاب
على علته التامة وكل واحد منهما قح لا يقال لا نم مما
ذكرتم ان العلة التامة للجملة لا يجب ان يكون علة تامة
لكل واحد من اجزائها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون المؤثر
المؤثر في الجملة مؤثرا في كل واحد من اجزائها لجواز
ان لا يكون علة تامة لها ويكون مؤثرا فيها وامتناع
التخلف انما هو عن العلة التامة لا عن العلة مطلقا لانا
نقول من الناس لو وجب ذلك يلزم احد الامور
الثلثة وهو اما كون الشيء مؤثرا في نفسه او تقدم
المعلول على العلة او تخلف المعلول عن العلة التامة
ذلك لان المراد من المؤثر فيما ذكرتم من الكلام اما

مايتوقف عليه الشي سواء كان سببا تاما له او لم يكن
والسبب التام وعلى الاول يلزم الامر الاول لان كل
واحد من احاد الكل يتوقف عليه الكل وما يتوقف عليه
الكل يتوقف عليه كل واحد من احاده على ما ذكرتم
فكل واحد من احاده يتوقف على نفسه وهو مح
وعلى الثاني يلزم احد الامرين كما مر سابقا من
المنع فان قيل مراد الشارح بالسبب التام للمجموع المؤثر
في الجملة في كل واحد من احاد ذلك المجموع وليس
من احاد ذلك المجموع وان توقف عليه المجموع سببا
تاما له فيلزم من كون السبب التام للمجموع مؤثرا في
شي من احاده توقف الشي على نفسه قلنا العلة التامة
للمجموع متوقفة على كل واحد من الاجزاء فامتنع ان يكون
مؤثرة في شي من تلك الاجزاء والا لكانت متقدمة
عليه مع كونها متاخرة عنه هف سلمنا ذلك اي كون

الاكثرين ص

تاثير ل

موثر

المؤثر في الجملة مؤثرا في كل جزء منها لكن لم قلتم بان
الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الموجودات الممكنة
حتى يلزم ان يكون الخارج عن هذه الجملة واجب الوجود و
انما يلزم ذلك لو اشتملت هذه الجملة على جميع الموجودات
الممكنة وهو مم فانه يجوز ان يكون في الوجود جمل غير
متناهية كل واحدة منها يشتمل على موجودات
ممكنة غير متناهية سلمناه اي كون الخارج واجبا
لذاته لكن لا يلزم ان يكون الخارج عنها واجب الوجود
ابطال التسلسل اذ لا يلزم من ثبوت الشرطية على تقدير نقيض
مقدمة من مقدماتها ثبوت دليل الشرطية ان يكون تلك المقدمة
حقة وهي ابطال التسلسل فيما نحن فيه واثم في بيان ذلك
وانما انقطاع التسلسل بواجب الوجود على تقدير كون
الخارج واجب الوجود مم فانه انما يلزم الانقطاع به لو كان
هو طرف التسلسل لا ان تلك العلة الخارجة يجب ان يكون

علة لبعض احادها ضرورة انها لو لم يكن علة لشي منها
اصلا لامتنع ان يكون علة لتلك السلسلة ولئن اذا كانت
علة لبعضها وجب ان يكون طرفا للسلسلة اذ لو كانت بعدها
علة اخرى لكانت ممكنة لذاتها داخلة فيها والمقدر
خلافه لانا نقول ان اردتم بذلك ان العلة الخارجة
يجب ان يكون علة مستقلة لبعض احادها فهو مم وان
اردتم بذلك ان العلة الخارجة يجب ان يكون علة مستقلة
لبعض احادها طرفا للسلسلة وانما يلزم ان لو كانت
علة مستقلة لذلك البعض واما اذا كان له تاثير ما فلا
ان يكون بعد ذلك البعض اخر هو علة له لكن لا على
الاستقلال بل يكون تاثيره فيه متوقفا على العلة الخارجة
وبعد ذلك الاخر اخر هو علة له وهلم جرا فاعرفه فانه دقيق
والصواب ان يقال بعد انهم الحدود اوكنه لنقيض
ان اللازم ان كان هو الحد فهو الحكم بطل لما مر فيلزم

ان يكون لها تاثير ما في
بعض آحادها فهو
مسلم لكن لا نسلم انها
ح يجب ان يكون صح م

انتفا

انتفاء نقيض الشرطية وان كان هو التسلسل فاما ان يكون باطلا
او لم يكن واياما كان يلزم الشرطية لان التسلسل لازم لنقيض الشرطية
وملزوم للشرطية فان كان باطلا يلزم الشرطية لانتفاء نقيضه
لازمه وان كان حقا فكذلك يلزم الشرطية لتحقق ملزومه بثبوته
وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ان لم يكن باطلا
لا يلزم منه الشرطية لما مر واقول هذا الصواب انما هو
لدفع المنع الاخير لا لان يتم البرهان ولذلك قال و
عند ذلك يظهر ان الطريق في اثبات هذا المطلوب ما
ذكرناه قبل يعني في صدر البحث الرابع في الوجوب والامكان
وفي الحواشي القطبية لا يظهر من ذلك انه لا يلزم من
ابطال طريق انحصار الطريق فيما ذكره لجواز ان يكون طريق
غير ما ذكره لا يقال لا نم سلامة ما ذكرتموه اي قبل عن المنع
فانا لا نم ان العلة التامة للشي استحال ان يكون نفسه
لانا نقول العلم بهذه المقدمة ضروري فان العلة التامة

المعلوم بل

للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود وكل شيء استحال تقدمه
على نفسه بالوجود ولانا المجموع المركب من الواجب لذاته
وجملة الموجودات الممكنة ممكن وعلته التامة نفسه
اذ لا جايز ان يكون داخلة فيه لما بينتم في البحث الرابع و
لا خارجة لعدم موجود خارج عن هذا المجموع فتعين ان يكون
نفسه فانتقض ما ذكرتموه من المقدمة الضرورية
في الحواشي القطبية ثم الجواب ان يكون داخلة في هذه الجملة
بخلاف المركب من جملة الممكنات لان المراد من العلة
التامة هي الفاعل الشرايط اقول وفيه نظر لان العلة التامة
للشيء اذا كانت هي الفاعل المستجمع للشرايط فكل ما يتوقف
عليه ذلك الشيء يجب ان يكون اما ذلك الفاعل او واحد
من تلك الشرايط لا محالة وليس الامر ههنا كذلك لان ما عدا
الواجب لذاته من احاد تلك الجملة ليس واحدا منها اما
الفاعل فظ واما الشرط فكذلك اذ الشرط لا يكون داخلا في المشروط

وحق

والحق ان علة المركب لا يمكن ان يكون علته التامة هي الفاعل
مع الشرايط من غير اعتبار المادة والصورة بل ذلك
انما يكون في العلة البسيطة اذ لم يكن له مادة وصورة
فيكفي في تحقق الفاعل المستجمع للشرايط وارتفاع الموانع
وفيها ايض هو معارضة فيتم ما ذكره في الجواب لا مناقضة
ولئن حمل على المناقضة فجوابه ما ذكره من العلم الضروري
واقول وفيه نظر اذ لانا عند التمام المعارضة فانتقض
ما ذكرتم وايض قوله في الجواب فيما ذكرنا من الدليل السالم
من النقض الاجمالي لانا نقول لو كان العلم بامتناع كون العلة
التامة للشيء نفسه ضروريا لما كان واقعا الكنه واقع
لان المجموع المركب من ح لا يمكن الجواب ما ذكره من
العلم الضروري بل ما ذكره من حمله وغيره مما
يجري مجراه ولو حمل على النقض التفصيل لانا نقول
لانم ان العلة التامة للشيء استحال ان يكون نفسه والسند

ايضا يدل على انه ليس معارضة ... في ايراد بعض الفضلاء ... بعد ... حمل هذا على النقض

ان المجموع المركب ح كان الجواب ما ذكره من العلم الضروري
لكن لا يلزم من عدم كونه نقضا تفصيليا ان لا يكون
التكرار لان يكون معارضة لعدم الانحصار فيهما بل
الاشبه انه هو النقض الاجمالي لانا نقول من اين
هذا المجموع اما ان يكون موجودا او لم يكن واياما كان
يلزم ثبوت موجود واجب لذاته اما اذا كان موجودا
فلضرورة استلزام وجود المجموع وجود جزئه واما
اذا لم يكن موجودا فلما ذكرنا من الدليل السالم عما
ذكرتم من النقض ح واما الاعتراض عليه بان ما ذكر من
خواصها تمامة اذا ابتدى فهو برهان مع تغيير الدليل
... فحل دار بل الكلام في النقض بعدما اجاب عن منع
كون الشيء علة لنفسه ولو اورده على وجه السند لما
امكنه ذلك فليس بقوي لكونه لفظيا ومقصوده ان
هذا النقض لا يضرنا لانه اما ان يكون موجودا او لم يكن

واياما

واياما كان يلزم المط ولا وجه لايراده على وجه
السند والا لكانا عادة للمنع الاول لكن مع السند
وللقايل ان يقول لانم ان هذا المجموع اذا لم يكن
موجودا يلزم المط قوله لما ذكرنا من الدليل السالم
قلنا لانم سلامته لانه لا نخص من ان يجب دخول كل واحد
من احاد المجموع في علية التامة لا يجب فان كان الثاني
فلم لا يجوز ان يكون علية التامة بعض احاده وان كان
الاول فكيف يجوز ان يكون علية التامة واجب
الوجود الذي لا تركيب فيه وفي هذا الموضع ابحاث
كثيرة تركناها خوفا للاطالة لانا نقول لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية يحصل جملتان احديهما من معلول
معين الى غير النهاية والثانية من الذي قبله
بمرتبة الى غير النهاية فنطبق الثانية ان انطبقت
على الاولى بعينه مقابلة الجزء الاول منها بالجزء

الاولى الاول من الاعلى بالتوهم والثاني بالثاني
والثالث بالثالث وهلم جرا كان الناقص كالزايد
ولئن لم ينطبق انقطعت فتناهيت والاولى زادت
عليها بمرتبة واحدة فتناهت ايضا لان الزايد على المتناهي
المتناهي كان الحاصل منهما متناهيا وقد فرضناكونهما
غير متناهيين هف او نقول اي بعبارة اخرى الثانية
اما ان تستغرق الاولى على تقدير التطبيق او لا تستغرقها
وعلى الاول يلزم كون الناقص كالزايد وعلى الثاني انقطاعها
او نقول اي بعبارة اخرى الثانية اما ان يصدق عليها
انها قابلة للتطبيق على الاول اي في نفس الامر او لا يصدق
عليها ذلك وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني
لا يقال لو صح برهان التطبيق لزم تناهي الحوادث واللازم باطل
عندكم لانا نجيب بان الحوادث ليست احادها موجودة
معا فلا يجري هذا النمط التطبيق فيها بخلاف العلل والمعلولات
والاجسام

والاجسام ولقائل ان يقول الكم قابل للمساوات واللامساوات
بالتطبيق عندكم والزمان قسم منه فيكون قابلا لهما اي للتطبيق
لان خاصة الجنس يجب ان يكون موجودة في جميع انواعه
ولانه لو تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول
وبين كل واحد من علله اي غير القريبة ليخرج التقسيم
علل متناهية كان الكل متناهيا وقد فرض غير متناه
هف والا لكان بينه وبين كل واحد من علله اي
غير القريبة علل غير متناهية فلا تناهي محصورة بين حاصرين
وانه مح وهذا الوجه ذكره صاحب الاشراق وهو الشيخ
الفاضل الحكيم الكامل شهاب الدين المشتهر بالمقتول
قدس سره لانا نقول كلاهما ضعيفان اما الاول فلانا
لا نسلم ان الثانية ان لم ينطبق على الاولى بالتوهم انقطعت
فانه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لعجز ناعن
توهم مقابلة اجزائها لا لكون الاولى اطول من الثانية

في الجملة الغير المتناهية واما العبارة الثانية فلانا لا نسلم انه يلزم
كون الناقص مثل الزايد على تقدير التطبيق فان التطبيق
مح فيجوز ان يلزم مح وهو كون الناقص مثل الزايد وتحقيقه
لا يقال لانا استحالة استغراق الجملة الثانية للاولى على
تقدير التطبيق قوله لاستلزامه مح وهو مساواة الناقص
والزايد قلنا ان اردتم باستحالته للازم استحالته في نفس
الامر فهو مم لكن هذا لا يضرنا ولا ينفعكم لان اللزوم
على هذا التقدير ولئن اردتم استحالته على تقدير التطبيق
فهو مح فان هذا التقدير عندنا مح فيستحيل في نفس الامر
جاز ان لا يكون مستحيلا على التقدير مح ولانا لا نسلم انه يلزم
من انقطاعها على تقدير التطبيق لو لم تستغرقها انقطاعها
في نفس الامر وانما يلزم لو كان تقدير التطبيق انقطاعها
في نفس الامر فهو مح ولئن اردتم به انقطاعها في نفس الامر
واقعا وهو مح وتوجيهه لا يقال ان اردتم بانقطاعها
لو لم يستغرقها

لو لم يستغرقها على تقدير التطبيق فهو مم انقطاعها في نفس
الامر فهو مح ولئن اردتم به انقطاعها على تقدير التطبيق
فهو مسلم لكن لا نسلم ان انقطاعها مح على هذا التقدير محالا
وقليل ايضا لا نسلم انها لو لم يستغرقها على هذا التقدير يلزم
منه انقطاعها لان معنى قولنا اما ان يستغرقها على
تقدير التطبيق او لا يستغرقها ان الاستغراق
اما ان يكون لازما للتطبيق او لا يكون لازما ولا يلزم من
عدم ملازمة الاستغراق التطبيق او لا يكون لازما وملازمة
عدم الاستغراق له حتى يلزم منه الانقطاع لجواز ان لا يلزم
واحد من النقيضين معينا واحدا لانا نحن لا ندعي
اللزوم بل نقول لما لم يكن المانع عن الاستغراق وعدم الاستغراق
فاذا لم يكن الاستغراق محققا على التقدير يلزم عدمه
لانا لا نم انه كان عدم الاستغراق محققا على التقدير
وانما يكون لو كان التقدير واقعا وهو مح سلمناه لكن مح

لا يلزم الزام على شئ من المقدمتين لان الشكل الاول المركب
من الصغرى الاتفاقية والكبرى الموجبة اللزومية ينتج
اتفاقية والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض التالى
واما العبارة الثانية فلان انقطاعها لزم يصدق
عنها انها قابلة للتطبيق لابد له من برهان واعلم
انه لا حاجة لذلك الى برهان لانا نعلم بالضرورة ان امتناع
انطباق المقدارين المتجانسين لا يكون الا بسبب التفاوت
والصواب ان يقال لانه لو لا انقطاع اللازم على تقدير
ان لا يصدق عليها انها قابلة للتطبيق يستلزم المطلوب
لجواز ان يكون الانقطاع من جهة التى تناهيها فيها
واما الثانى فنقول لم قلتم فانه اذا كان بين معلول
كل واحد من علله اى غير مترتبة علل متناهية كان الكل
متناهيا وانما يلزم ذلك اى فى مثل هذه الصورة على
ما فى الحواشى القطبية ان لو كان الكل واقعا بينه وبين

علة

علة من علله وهو ممنوع بل هو اول المسئلة او نقول
لا نسلم انه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية
لكان الكل متناهيا لجواز ان يكون مجموعات غير متناهية
يصدق على كل واحد منها انه متناه واشار للاشتراك
ذكره الشيخ ما حكم على الكل كل الكل المجموعى بما حكم به على
كل واحد لامكن كما انك اذا قلت ما بين كل واحد واحد
من العدد ذراع فانه لا يلزم ان يكون الكل دون ذراع
لتناول لكل واحد واحد الاحاد على الترتيب فلا يلزم ان يكون
الكل دون الذراع بل قد يكون كذا وقد يكون ذراعا او
اكثر بل الحكم بانه اذا كان ما بين كل واحد واى واحد دون
الذراع فالكل يكون دون الذراع وهو حق لعدم تناول
كل واحد واى واحد للاحاد على الترتيب فقط بل يتناول
اى واحد كان مع اى واحد كان من الاعداد المستغرقة
لعدم التمايز سواء قربت او بعدت اشتملت على اجزائها

او لم يشتمل ولهذا يصدق انه اذا كان ما بين اى
عدد واى عدد متناهيا كان او غير متناهية
الكل متناهيا وهو لا يسمن ولا يغنى من جوع فان
الحكم يكون الكل دون الذراع اذا كان ما بين كل
واحد واى واحد دون الذراع جلى واضح بخلاف
الحكم بكون الكل متناهيا اذا كان ما بين كل واحد
واى واحد متناهيا فانه ليس كذلك بل لا بد له من
دليل واعلم ان اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا يكون
اجزاء السلسلة مجتمعة فى الوجود او لا والاول هو التعاقب
فى الحوادث والثانى اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب
طبيعى وهو كالتسلسل فى العلل والمعلولات ونحوها من
الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعى
وهو كالتسلسل فى الاجسام او لم يكن بينهما ترتب وهو كالتسلسل
فى النفوس البشرية والاجسام باسرها باطلة عند المتكلمين

دون الاول

دون الاول والرابع عند الحكماء لعدم انتظام برهان
التطبيق فيهما وفيه بحث عرفته البحث الثالث فى
ان المعلول الشخصى لا يجتمع عليه علتان مستقلتان
بالتأثير وذلك بوجهين الاول قوله والا لكان فاجبا
لكل واحدة منها لوجوب وجود المعلول عند وجود
علته التامة والتالى باطل لانه لو كان واجبا لكل
واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما
فلم يكن شئ منهما علة فضلا عن كونها على سبيل الاستقلال
هف اما الشرطية الثانية فظاهرة واما الشرطية
الاولى فلان وجوبه بهذا يوجب الاستغناء عن تلك
ووجوبه بتلك يوجب الاستغناء عن هذه فلو وجب
لكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما
والثانى اشار بقوله لكن وجوبه باحديهما توجب الاستغنا
عن الاخرى فيلزم استغنائه عن كل واحدة منهما عند اجتماعهما

بكل واحدة منهما ويمكن ان يقرر هذا الوجه آخر
وهو انه يتحقق لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان
واجبا بكل واحدة منهما ولو كان واجبا بكل واحدة
لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما ومحتاجا الى كل
واحد منهما اما الثاني فظ واما الاول فلان وجوبه
بهذه يوجب الاستغناء عن الاخرى ووجوبه بالاخرى
يوجب الاستغناء عن هذه وكذا الحكم في المقدم مثله
وفي الحواشي القطبية في استحالة هذا اللازم نظر لتغاير
جهتين الاحتياج والاستغناء اقول وذلك لان افتقاره
الى هذه لوجوبه بهذه بعينها واستغنائه عنها لوجوبه
بالاخرى وهذا النظر غير وارد على التقرير الاول على ما
لا يخفى فاعتبره والوجه الثاني قوله ولانه لو لم يكن لكل واحد
منهما مدخل في وجوده بل يكون لاحدهما فقط مدخل لم يكن
احديهما وهو الا مدخل له علة تامة وهو ظ وان كان لكل واحدة

منهما

مدخل كان كل واحدة منهما جزء العلة التامة وقد فرض
انهما علتان مستقلتان هف ان اريد بالعلة التامة
جميع ما يتوقف عليه الشيء كما فسرها به قبل فاستحالة
اجتماع العلتين التامتين على معلول شخصي بديهية غير
محتاجة الى دليل وان اريد بها الفاعل في الشيء بشرائط
فاستحالته ممنوعة اذ شيء من الدليلين لا يدل على
استحالته على ما لا يخفى وفيه نظر لان الفاعل بشرائط
لما وجب به المعلول فيدل الاول على استحالة الاجتماع
وان منع فيقول يعني بها ما وجب به المعلول وحده
واما المعلول النوعي كالحرارة مثلا فيجوز ان يجتمع
عليه علتان مستقلتان لا على معنى ان حرارة شخصية
توجد في الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان
ولا على معنى ان يوجد في الاعيان الذي لا بد وان يكون
جزئيا له علل على ما عرفت من استحالته بل على معنى ان واحدا من تلك

العلل لا بعينه لو وقع جزئيات الكلي حتى يتوقف عليه خصوصية
بل البعض جزئياته قد يقع بعلة وبعضها باخرى خلافا
لاكثر الاشاعرة وذلك لان حرارة النار لانهما فهم
اي النار اما علة مستقلة لها اي الحرارة اللازمة اولها مدخل
في وجودها والا فان لم يكن للحرارة مدخل في وجودها
تقدمت عليها انفكاكها وكذا عنها اي انفكاك الحرارة
عن النار فلا يكون الحرارة اللازمة لانه هف وان كان
لها مدخل في وجودها تقدمت عليها وهو ظ البطلان
وكذا نقول في حرارة شعاع الشمس بالنسبة اليه
سائر جزئيات الحرارة بالنسبة الى ما هي لازمة له فتبين
ان النار اما علة للحرارة اللازمة اولها مدخل في وجودها
وكذا شعاع الشمس اما علة للحرارة اللازمة له او له مدخل
في وجودها وكيف كان يلزم ان يكون للحرارة علتان مستقلتان
بالمعنى المذكور لانه ان كان اللازم قولنا كل واحد منهما علة

الحرارة

للحرارة اللازمة فقط وان كان قولنا احدهما كالنار مثلا
علة للحرارة اللازمة له والاخرى كالشعاع مثلا له مدخل
في حرارة اللازمة له فلان الامر المنضم الى الشعاع يحصل
العلة التامة للحرارة اما ان يكون غير النار وح يكون
العلة التامة لاحدهما ثابتا غير العلة التامة للمماثل
الاخر او يكون نارا وذلك باطل والا لتوقف حرارة الشعاع
على النار ويحصل المراد ايضا لتغاير العلتين ح وان كان
قولنا كل واحد منهما له مدخل في حرارته اللازمة
فلان الامر المنضم الى شيء منهما لتحصل العلة التامة
لا يجوز ان يكون هو الاخر لما ذكرنا فيكون على غير
الاخر اما واحدا فيهما او داخلا في الاخر وعلى التقديرين
يكون المجموع مغايرا للمجموع وبما قررنا يندفع ما في الحواشي
من ان لقائل ان يمنع لزوم ما ذكر على تقدير تسليم كيفية
لان اللازم ان لكل واحد من النار والشعاع مدخلا في

وجود الحرارة ولا يلزم منه اجتماع العلل العلل مستقلة
على شيء واحد ولقائل ان يمنع امكان الانفكاك لو لم
يكن شيء منهما اى النار والحرارة اللازمة مدخل في الاخرى
لجواز التلازم بين امرين يستغنى كل واحد منهما عن الاخر
كما في معلولى علة واحدة لانى الطبيعة النوعية محتاجة الى
هذه العلة المعينة لذاتها والا لكانت غنية عنها لذاتها
واللازم باطل لوقوع بعض افرادها تحت هذه العلة المعينة
فلا يجتمع علتان مستقلتان على معلول نوعى على ما ذكرتم
من التقدير لانا نقول لا يلزم من عدم احتياجها اليها
غناها عنها لذاتها اى لا نسلم واذا كانت الطبيعة
النوعية محتاجة الى هذه العلة المعينة لذاتها فانما وجدت
بعد احتياجها الى هذه العلة المعينة ضرورة فلم يكن وقوع
فرد من افرادها بعلة اخرى والا لزم اجتماع علتين مستقلتين
على معلول شخصى وهو باطل بل يكون وقوع كل واحد من افرادها

هذه

بهذه العلة المعينة فلا يجتمع علتان مستقلتان على معلول
نوعى على ما ذكرتم من التقدير لانا نقول لا يلزم من عدم
احتياجها اليها غناها عنها لذاتها اى لا يلزم من عدم
اقتضاء ذاتها الاحتياج اليها اقتضاء ذاتها الغناء عنها
لجواز ان لا يكون ذاتها مقتضية لشيء منهما بل يكون كل واحد
منهما لامر خارجى وقد عرفت ما في هذا المنع سلمنا ان
الطبيعة لو لم يكن محتاجة الى العلة المعينة لذاتها كانت
غنية عنها لذاتها لكن لا نم ان اللازم من شرطية ثانية
وهى قولكم واذا كانت غنية عنها لذاتها لا يعرض لها الحاجة
اليها باطل قولكم واذا كانت غنية عنها لما وقع بعض افرادها
بتلك العلة المعينة قلنا لا يلزم من ذلك عروض الاحتياج
لها للطبيعة من حيث هى غنية عن كل واحدة من العلل
المعينة ويعرض لفرد منها الاحتياج الى كل واحدة منها بعينها
لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل واليه اشار بقوله

لكن لا نم ان الطبيعة عرضت لها الحاجة اليها بل الذى
عرضت له الحاجة فرد من افرادها والطبيعة غنية عن
كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما وما ذكرتم
استغراق لو كانت الطبيعة من حيث هى غنية عن كل واحدة
من العلل المعينة لكانت غنية عن هذه العلة المعينة و
لو كانت غنية لما كان الانتقال وما كانت لازمة عرض
الاحتياج لها اليها بل لاشتمال الجزئى الذى هو معلولها عليها
واشار بقوله لكن كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود
جزئى منها يلزم منها الطبيعة اى يلزم الطبيعة تلك وحدة
من العلل لاشتمال الجزئى عليها اى على الطبيعة لا لان الطبيعة
من حيث هى هى يعرض لها الحاجة اليها المبحث الرابع
في ان البسيط من غير تعدد الالات والقوابل والشرائط
لا يصدر عنه امران لانه لو صدر عنه امران فكونه مصدرا
لاحدهما غير كونه مصدرا للاخر لجواز تعقل كل منهما مع الغفلة

عن الاخر

عن الاخر فيهما اى كونه مصدرا لهذا وكونه مصدرا
لذلك او احدهما اذا كان داخلا فيه كان مركبا
وان كانا خارجين كان مصدرا لهما لاحتياجهما
الى السبب بعضهما اياه ويتسلسل او ينتهى الى ما يكون
او احدهما داخلا فيه والاول قبيح لاستلزامه ان يكون
بين المبدأ واللازم اوساط غير متناهية والثانى
خلاف المقدر ولقائل ان يمنع كونه مصدرا لهما
ان كانا خارجين وانما يلزم ذلك ان لو كانت
المصدرية محتاجة الى العلة وليست كذلك بل هى
من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها في الخارج
فلا يحتاج الى العلة اجيب عنه بان الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول
من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا

المعنى متقدم على المعنى ثم على الاضافة العارضة لهما
وكلا منافيه وهو امر واحد وفي ذلك الامر قد يكون ذات العلة
بعينها لان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالا
يعرض لها لان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حال الاخرى
اما اذا كان المعلول فوق واحد لا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة ومنه ظهر
الجواب عن الاعتراض المشهور وهو انه لو صح ما ذكره
من الدليل لزم ان لا يصدر عن البسيط شئ واحد لانه
لو صدر عنه واحد فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه
نسبة بينهما اما داخل او خارج لانا لا نم انه نسبة فالحصر
فيهما على تقدير ان يكون الصادر واحدا ثم الجواز ان يكون
الحيثية نفس الذات ولا يمكن ذلك على تقدير صدور
الامرين منه لامتناع ان يكون البسيط ذا حيثيتين
مختلفتين واعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه

من حيث

من حيث هو واحد لا شئ واحد وهو حكم واضح لا يحتاج
فيه الى زيادة بيان فانه لو صدر عنه شيئان من حيث
انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فاذن
صدر عنه من حيثين ويدل عليه قول الشيخ حيث سئل عنه
بهمنيار عن ذلك معقول انه يلزم عنه ب غير معقول
انه يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث
يلزم عنه ا فاذن حيث يلزم عنه ا ليس هو الحيث الذى
يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذى
يلزم عنه ا انتهى لفظه ويلوح من هذا انه يجوز عندهم
ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد من جهتين او جهات
وان لم يكن بشروط الالات والقوابل متعددة ولعل
هذا انما اختير عند المتأخرين البحث الخامس في
ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا لشئ واحد لان
اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا لانه وجد انه

بالاعتبار الاول مفيد وبالثاني مستفيد فهذان
الاعتباران او احدهما ان كان داخلا لزم التركيب
وان كانا خارجين كان مصدرا لهما فمصدريته
لذلك لهذا غير مصدريته لذلك فيلزم التسلسل
او الانتهاء الى ما يكون احدهما داخلا لما مر وضعفه
معلوم بما مر في البحث الرابع وهو ان نقول لانم انهما لو كانا
خارجين كان مصدرا لهما لانهما من الامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج والجواب كالجواب البحث السادس
في ان القوة الجسمانية طبيعية كانت او قسرية
لا تقوى على حركات غير متناهية على تحريكات
اي بحسب المدة والعدة ومعنى الاول هو ان
القوة الجسمانية لا تقوى على حركات عددها
غير متناه اما الطبيعية فالبيان مبني على مقدمتين
والى المقدمة الاولى اشار بقوله فلان قوة كل جسم

اقوى

اقوى كا اكثر من قوة بعضه لان الموجود في الاصغر
موجود في الاعظم مع شئ اخر والى المقدمة الثانية
بقوله وليست زيادته جسمية اي جسم الكل في هذه
القوة في منع التحريك وذلك لان القوة الطبيعية للجسم
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوق فلا يجوز
ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول
لان الجسم من حيث هو جسم غير مقتض للتحريك و
لا يمنع عنه بل ذلك لقوة تحله فصغره وكبره اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه بل ان عرض
تفاوت كان ذلك بسبب القوة فانها تختلف باختلاف
محالها واما قوله لان قبول الجسم الاصغر للتحريك انما هو
الجسمية وهي مشتركة بينه وبين الاكبر فيكون قبول
الاكبر للتحريك عن القوة مثل قبول الاصغر فلا يخرج عن تعرف

بالتأمل ولما فرغ عن تمهيد المقدمتين شرع في الدلالة على
المقصود فقال فلو حركت كل القوة جسمها من مبدأ الى
غير النهاية وحركات الكل اتيه من حركات لامتناع
الاستواء في المعلول اعني الحركة مع الاختلاف في العلة
اعني كل القوة وبعضها ولا يمكن ان يكون الاختلاف بسبب كبر
الجسم وصغره لما مر في المقدمة الثانية من عدم التفاوت
بسببها وكيف وبان الجسمية زيادة القوة فيلزم الزيادة
على غير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه والاخر
مبدأ لهما فرضا وهو محال بالبديهة وانما قيده بهذا القيد
لان الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها متناه
غير مستحيل فانه عند حدوث كل حادث يزيد حادث
على الحوادث الماضية التي لا نهاية لها فتعين انه حركات
اي نصف القوة نحو الجسم من ذلك المبدأ حركات متناهية
وحركات النصف الاخر ايضا يكون متناهية لا غير متناهية

لان

لان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللامتناهي
وانما قال يوجب اللامتناهي ولم نقل يوجب المتناهي لان مقصوده
بسبب لانهاية الكل الذي هو نقيض لانهاية واعلم ان هذا
البرهان اخص ماخذا مما يجب لانه لم يقم الا على امتناع
صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في الجسم لامتناع
فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وبالجملة عن القوى
المتناهية الحالة في الاجسام البسيطة المحركات بالطبع الذي
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية
مع ان اجسامها مركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها
طبايع بسايطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم
بانقسام محالها يكون تلك المحال اجساما آلية واما
القسرية فلانها لو حركت جسما من مبداء الى غير النهاية
فيضعف ذلك الجسم لو حركته مثل حركاتها الاولى كانت

الحركة مع العايق الطبيعي وهو الزايد الذي في الكل دون
النصف اذ القابل كلما كان اصغر كان العايق عن ذلك
القبول اقل هي لامعه ولانه حركتان اليه وقعت الزيادة
على غير المتناهي من طرف الغير المتناهي وانه محال
ولانه حركته انقص كانت الحركة لا مع العايق انقص
من الحركة مع العايق وانما لم يتعرض له لظهوره فتأمل
وانما انحصر تحريكها للجسم في الطبع والقسر لانها اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون محلا لها والاول
هو الثاني والثاني هو الاول واعلم ان هذا البرهان
اعم ماخذا مما يجب لقيامه على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن القوة القسرية سواء كانت جسمانية
او غير جسمانية اعلم ان القوة الجسمانية كما لا تقوى
على تحريكات غير متناهية بحسب الشدة ومعناه
انها لا تقوى على حركة التي لا يمكن ان يكون اسرع منها

حركة

حركة اخرى والدليل عليه هو انه لو صح صدور حركة
من قوة جسمانية هذا شانها وجب وقوع تلك
الحركة لا في الزمان لان كل زمان منقسم فلو كان
وقوعها في زمان لكان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان اسرع من قطعها في كل ذلك الزمان
فلا يكون تلك الحركة غير متناهية بحسب الشدة
وبطلان وقوع حركة لا في زمان الذي هو لازم
ظاهر فان قيل نعم مثله في الحجة الاولى ضعيفة لجواز ان يكون
حركات كل القوة غير متناهية ولم يكن حركات كل واحد من النصفين بحيالها
مجموعها متناهية
والتوجيه الذي لم لا يجوز ان يحرك نصفها جسمه
حركات متناهية قوله لان حركات النصف الاخر
ايضا يكون كذلك فيكون حركات كل القوة متناهية
قلنا لا نم وانما يلزم لو علم من تناهي حركات
كل واحدة من النصفين على الانفراد وتناهي

مجموع حركات القوة من حيث هو كل القوة على اكثر
من المجموع علىٰ ذكره سلّم قلتم انه لا يجوز ذلك لا بد له
من دليل وجاذبات القوى الجسمانية متشابهة
مختلف باختلاف الاجسام ويتناسب بتناسب
محالها المختلفة بالصغر والكبر لانها حال فيها متجزئة
بتجزّئها فنسبة القوة التي في بعض الجسم الى القوة التي
في كل كنسبة ذلك البعض من الجسم الى الكل منه
فلو كان كل القوة غير متناه مع كون بعض القوة
متناهيا كان نسبة متناه الى غير متناه كنسبة
متناه الى متناه هف وكذا الثانية اي ضعيفة لا نسلم
وقوع الزيادة على غير المتناهي اي حركة ان يلد وانما يلزم لو
لزم لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود بالفعل وليس اي بفعل الاجماع
في الوجود لكونها غير قارّة الذات وفي كون اتي تعطيه
هذه النسبة ضعف اذ لا مدخل للاجتماع في الحكم بالزيادة

وتقضا

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى
والصفات العليا وهو الغاية القصوى والعمدة والوثقى في البدء والرجعى
وله الممات والمحيى في الاخرة والاولى ومنه المبدء والمنتهى والصلوة على من دنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى
ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى المبعوث الى كافة الورى وعلى
وصيه المرتضى وخليفة المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقوى و
عديل النهى وعلى اولاده عترته المعصومين ائمة الورى ومصابيح الدجى الذين
بالقسط الاوفى والنصب الاعلى والفتوح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه
الى يوم التلاقي الكبرى فيقول العبد الراجي و... رب المنتهى عبد الرزاق
ابن علي ابن الحسين الاهيجي وفقه الله تعالى لمراضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من
ماضيه هذه تعليقات على الحواشي الخضرية المتعلقة على شرح الهيات
التجريد وتتميمات يستضيء بضيائها ذهن كل فهيم وبليد وتحوم حول عقبات
من شياطين الوهم كالنجوم رجوم عنداو ... الابصار وشروق ترقيقات

منه

عند ظلام الشبهات كالبروق المخاطفة تتنادى بالانوار ... كتبتها لجمع
جمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قرائتهم لك ... في احيتي
الاوان نفعهم الله تعالى بها وسائر طلاب التحقيق من ابناء الزمان انه
العزيز المنان وهو ولي الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان
المصنف اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع نعم قوله اقول اي صانع
العالم على ان اللام للعهد او للعوض عن المضاف اليه او لانه المتبادر عند
الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه
من هذه الحيثية اعني من حيث صانعية للعالم ومبدئية اذ لا سبب له
ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر
طريق اثباته على البرهان الاني الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع
على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات
او حيثية اخرى فلا يرد الاعتراض عليه بان واجب وجوده فهو موجود بالضرورة
فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب لان يوضح او
ويحمل عليه بالوجود بل اثبات الواجب موجود بل المراد لبيان ان لبعض الموجود
واجب وهذا ليس ببديهي كما لا يخفى والفهم على ذلك التقدير لا يلزم كون الواجب

ضرورة انه لو كان المراد الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد به فرض كونه
واجب الوجود فلا فالمقصود في هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا
في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج لا كلية المفهومات الفرضية ضرورة
ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا
المفهوم كساير المفهومات امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن
لا يستلزم كونه ذا فرد ذهني فضلا عن الخارجية الشارح لا شك في وجود موجود
الموجود الخ اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود من غير
نظر الى خصوصيات الافراد على ما تقتضيه نظر المتألهين والحكماء
العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او في تحقق افراد
الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات
واحوالها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد قبيح اذ الموجود
الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود
بما هو موجود لا يأبى من ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف
في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود موجود لا شك في وجود موجود
او موجود الموجود موجود بديهة والموجود يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الخفري

مع ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشارح فان كان واجبا
راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة الا الى المحتوم
منه ومن موجده الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى لانه اخصر واوثق وابعد
ولا كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المنهج الآخر لان الذي اعتبر فيه حدوث
الخلق فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين
عليه ولان الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا و
لان طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك
وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه بالاثبات اللمي فانك
قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على
اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقرب الى اللم واوثق
بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال
باللوازم المنفكة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود
بما هو موجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته تعالى
بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته تعالى فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه
لكنه لا يقصر عنه البتة واما لان هذا الطريق لمي بخلاف ساير الطرق
اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجود واجب لذاته

الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته
حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على
حال اخرى لها معلولة للحال الاولى اولان جميع براهين اثبات الواجب
لمية بحسب اللغة الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا
كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول
لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن وجود المؤلف اعني
مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الآن ساير
الطرق شبيه لان لكونه يجب النظم من المعلول على العلة اذ الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف
هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولة
للواجب مطلقا وان كان لبعض افرادها معلولة فتأمل واما كونه
اشرف فقط اذ الوجود هو منبع كل شرافة وهو موجب كل آفة
كما هو المشهور واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة
جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث
ولذلك استدلوا لحدوث القدماء بزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير مسلكهم
وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث فلابد لا محالة له علة فلا بد

لهم من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب تعالى فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث
هو طريقة طايفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن
بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا واما الاخيرة
الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب
متعددة فمنهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهو طريقة
الالهيين وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو
طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال لا شك في وجود متحرك ولا بد
من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء
الى محرك غير المتحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم
يقول في الكبرى ولا بد له من غاية اي اشرف عن ذاته ومن مباشر التحريك و
يجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب
ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة
حادثة وكما لاتها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى
مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى ويمكن
تقرير الدليل بوجوه اربعة الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل

مقدم الشرطية الثانية التي هي شق الثاني من الترديد هو اللازم النقيض
لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة نقض ما بينهما اعني
قوله فلو جوز تكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت
وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو اللازم للتالي او في الوجه الثاني جعل
مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور
والتسلسل دليلا على ما هو اللازم للتالي وفي الوجه الثالث جعل مقدم الشرطية
الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم التخلف عن تقديره
وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه
الاول ومن جعل اللازم النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل اللازم
تاليها احد الامرين لا الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل كما في
الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما لتالي الشرطية وثاني الامرين
دليلا عليه فتفطن جميع ذلك ان تحقق موجود ما يتوقف على هذا
التقدير على ايجاده اعترض عليه بان حاصله انه على تقدير عدم تحقق الواجب
يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد يتوقف
على تحقق موجود آخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا
فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة واجاب عنه

فان الطا

خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله مقامه بان حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة
ما عينية تستدعي موجدا اولا لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق
طبيعة الموجد وتحقق طبيعة الموجد على تقدير انحصار الموجود في الممكن يتوقف
على تحقق الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استاذنا افضل
الحكماء المتألهين بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها
غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في الطبيعة
الافراد المتوالدة لدة وذلك لان مفسدة الدور هو انه تقدم الشيء
على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة
الشخصية لا النوعية ففي شخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتأخرا
معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه كما لا يخفى واقول ذلك
اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح اذا
في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لها
في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن موجدة لنفسها في ضمن فرد آخر فان ايجاد
الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الامر الواقع
لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها

في نفس الاعيان لكن يجوز اي اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان تصير
معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد آخر انها محفوفة بعوارض
مشخصة اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز
ان يكون متقدمة في ضمن افرادها ومتأخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون
متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية
بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان
وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية
ووحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر
متقدمة ومتأخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة
الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا
لعدم تحصيل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف
الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان
بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي ايضا ولا يلزم شيء
من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول بعضها علة لبعض
مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات

ثم اقول

ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان مدة
الوجه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو
مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة ومع هذا يكون المراد بموجود ما
مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فيتوقف على الايجاد المتوقف على الموجد
يستلزم الدور بلا خفاء ومنها ان ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدأ اقول اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان
لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لا محالة لان ذلك المبدأ موجود لا محالة
فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود متقدمة عليه
بالذات فقد عرفت استحالة ذلك واما تجويز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب
الزمان لا بحسب الذات كما تقدم فلا يرد عليه ما اورد المحقق الخفري من لزوم
تقدم الشيء على نفسه ثم ان الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه
في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر واستمر جرا ويمكن الاشتباه
منها القسم بين التقدم والتأخر الزمانيين الجائزين على الطبيعة وبين التقدم
والتأخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل قوله
وبذلك ثبت وجود واجب الوجود ليس المراد ان بهذه المقدمة
فقط ثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى بديهية وهي ان

الموجه من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء فيتقرر البرهان هكذا لو كان الموجه المطلق
منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدء وان لا يكون له مبدء وهو اجتماع النقيضين
فانحصار الموجه في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجه
المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدأ فلو كان له مبدء يلزم تقدم الشيء
على نفسه والتقدير للمقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اشار اليه
كالاكتفاء وان تأمل ليستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا
ودليلا على غيره ولا يجعلون من غيره شاهدا ودليلا عليه اشارة الى
طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين
فانهم لتزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات تنجلي لهم
انوار الامرين ويكشف عنهم الغطاء عن الحق تع وهو نور الانوار ومبدأ
الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق تع ويفيض على نفوسهم لمعات من الانوار
تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفائض عليهم سائر الحقائق بنورانية
مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فبأي وجه حمل هذا البرهان على
تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر فيه في الوجود المطلق والوجود المطلق
المعرى عن جميع القيود بل هو الذي جعلوا عين ذاته تع والوجود المطلق الذي
نظر فيه وان لم يكن معرى عن جميع القيود بل هو لا بشرط القيود ففرق بينهما

الآثار

الآثار ممتنع عن ذاته بذاته فهو واجب من وجه جواهر تع فالنظر في وجه ضمير وجاهه
لذاته الا حقيقته تع فكأنه استشهد به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه
فتفطن والعبارة احسن الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة
ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده
ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية
والسابقة كانت حكمها على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدء والآتية
حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا متلازمان والفرق بين
هذه العبارة والعبارة الآتية ان هذه تصرف في موضوع القضية
وتلك في محمولها فلا تغفل مجموع الموجودات من حيث هو ليس
مبدء قال المحقق الفخري هذا انما يتم على تقدير وجوب الواجب لا مطلق
اقول لعل المحقق جعل مرفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الآحاد ليكون مراد
المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجه علية على ما قرره كما
سيجيء فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو موجود مبدأ فذلك
المبدء لو وجب كونه موجود الكون داخلا في المجموع المتأخر من حيث كونه
علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه والثاني
انه كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدء الكون جزءا من المجموع

على نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق الفخري ان اراد ان
المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم وجميع الممكنات
الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد جميع الموجودات المقيدة
بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم وانما يصح ذلك على تقدير وجوب الوجود
بالذات لا مطلقا ومن اين يعلم وجود الواجب بالذات كيف يسلم
ذلك اقول ان المراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود اعني طبيعة الموجود
بما هو موجود كما مرت الاشارة اليه والدليل عليه قوله من حيث هو
موجود دون ان يقول من حيث هو موجود بنفسه من حيث هي لا بشرط
شيء فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
والا يلزم صيرورة الوجود عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن
بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لا محالة فلو كان طبيعة
الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها
ولا بغيره قائم بذاته يلزم جواز صيرورته لا شيئا محضا كالاكتفاء وبكفى ان
لا يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة وذلك
لما هو ان يكون الشيء موجودا بالمرة معدوما بالبديهة كما هو المشهور ان مجموع

الممكنات

الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما سبق من ان مجموع الممكنات
في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليه فان قلت يمتنع على الممكن
الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى الاول لا يصح قياس مجموع
الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس مجموع
الممكنات لا يمتنع عليه ذلك على الممكن الواحد انما هو في جواز طريان
الانعدام ولا جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانه يلزم لهذا القياس
بناء على انه لا شيء خارج عن المجموع يصير المجموع الى لا شيء فالانعدام
يكون الفناء بالمرة وباعتبار مجموع الموجودات انما هو بمطالعة مجموع
الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل منحصرة في مجموع
الممكنات ام لا فتدبر وهو ان مجموع الممكنات سواء كانت
متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد واعلم ان
هذه المقدمة غير المقدمة التي قالوا انه في اثبات الواجب على احد
الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها وهي ان
مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد
غير كل واحد منها وقد ادعوا بداهتها ايضا اولا في تلك المقدمة نظر
ليس هنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه لا يلزم من وجود

الاثنين وجه ثالث واهو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثة
وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية وايضا عشرة
باق الرابع الذي هو معروض وصف الثلثة اعتبار محض ولا تحقق له
في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار تشريك كل واحد
من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلم يتحقق في الخارج
ثم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار معنى
فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاذهان
ادعوا الضرورة فيه وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها
مما يبتني على كل المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة
التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتأمل في تلك البراهين في امكان
طريان الانعدام عليها قال المحقق الخفري ان اراد بالامكان الذاتي فمسلم ولا
نفع لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان
كلا منها مع العلة الموجبة لوجوده وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند
ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي
الى ممكن غير موجود ولا بد له من موجد ومع تقدير عدم الواجب لم يتحقق له
موجد والممكنات الغير المتناهية فلا تنتهي الى الممكن والبطلان التسلسل غير ما مخفي

في الدليل اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر اذا كان
وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك مع تقدير عدم الواجب ممنوع
اذ وجوده المع ح وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس
بواجب فيمكن رفعهما جميعا فان صدق اسناد العدم للكثير ممتنع على التقدير
وهو عدم ح عدم علة فانما يصير هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصح
وجوده وجوبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات
هذه فظاهر ان هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس
ممتنعا عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم
كل واحد مع وجود علة ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح
ولا فرق في ذلك بين ان تنتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له جدا او لم
ان يذهب الى غير النهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب
الذي يسد جميع انحاء العدم على الممكن لا تحصيل الاول ولا صحة لقيل
من ان المجموع موجد جميع الممكنات الصرفة ح اي جميع الممكنات
من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون المجموع
الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا على حدة يحتاج الى
موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل ولا صحة لقيل من ان اجزاء الممكنات

الصرفة اي بعض الاجزاء ولا كلها فامتناع عليتها اظهر بلزوم كون الشيء
علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة على حدة يكون عين
جميع الاجزاء اذ بملاحظة المقدمة المذكورة ان هذا يتم بالمنع لاحدى
المقدمتين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة
وذلك ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع الاجزاء
بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج منها والا لم يكن تامة
لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات فثبت الوجوب الممكنات اقول
اي لوجوب الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب شيء من الممكنات
وهذا الدليل يبتني على مقدمة اخرى غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن
ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد تلك
الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه مع الاولوية وجوده
مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون الاولوية
وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان وجود الشيء يجب ان يكون واجبا
لوجود والممكن ليس موجبا لوجود شيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون
عاريا عن الوجوب فوجود الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب
موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا اذ لا شيء من الممكنات مستقلا بنفسه

لا في الوجود ولا في الايجاد اقول الظاهر ان هذا هو البرهان المنسوب للاسد الاخضر
وتقريره انه لو لم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل الظاهر ان هذا هو البرهان
المنسوب للاسد الاخضر وتقريره انه لو لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفاد
من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود
ح لا يحصل الا من بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود
بالذات فيجب ان يستفاد من الغير والا عيره وان كانت غير متناهية
لكن لما يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد فمن اين يحصل
الوجود ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان
لخ اقول اي شيء من الادلة انما يجب اقيمت باعتبار النظر في الوجود
بالفعل ولكن اقامة الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود دون فعليته وذلك
بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا الوجوب
الواجب لامتنع ذلك بيان ذلك ان امكان وقوع موجود ما على تقدير عدم الواجب
يتوقف على امكان وقوع ايجاده وامكان وقوع ايجاده الممكن طبيعة شيء
يتوقف على امكان وجوده فيلزم الدور او نقول وقوع طبيعة الموجد بالفعل
موجدا يجب ان يكون بلا سبب والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة
الممكن بما هو ممكن لا بد له من سبب ولو انحصر الموجد الممكن الوقوع في الممكن يلزم احتياج

النقيضين او نقول جميع الافراد الممكنة الوقوع للابداع من الله وهي لا يمكن
ان يكون نفسه ولا جزءه بل يجوز ان يكون خارجا عنه فعلى تقدير عدم الوجوب يمكن
ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي وقس عليه هذا سائر الطرق
انما اثبت مقارنة وجود العالم لوجوده تعالى بنفي الايجاب اقول
الايجاب هو وجوب الفعل عنه تعالى دائما او في وقت والاول هو مذهب
الحكماء وهو المنفي ههنا والثاني مذهب الملة وبعض المتكلمين فههنا نزاعان
احدهما بين الاشعرية وبين الملة وسائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب
عنه تعالى فعل ام لا والثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما
بين الملة وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى دائما او في وقت
الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة صدور
الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الارادة ومعه
يرتفع النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية وتفسير
القدرة والاختيار بالصحة المذكورة مشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب
بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالقدرة الامكان
الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه دائما او غير دائم فهذا لم اقول
لفظ الايجاب يحتمل كونه مصدرا للبناء للفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل

وكونه

وكونه مصدرا للبناء للمفعول اعني كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول الموجب
بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا بالقدرة والاختيار
كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل يطلق على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره
والحكماء لما قالوا بوجوب الفعل عنه تعالى بقدرة وارادة غير منفكة وغير زائدة
عن ذاته تعالى وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار
وامثال ذلك كونها زائدة على الذات منفكة عنها ايضا والمعنى
الانفكاك متحقق وقتا ما عن الذات كالاشعري والا منفكة فقط بالمعنى
المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا
بل هو موجب بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم ان فاعليته
تعالى عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى عن
ذلك علوا كبيرا والحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون عليه لفظ الموجب
بفتح الجيم ايضا فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب الفعل عنه
لا كونه مضطرا بل الموجب بكسر الجيم بمعنى انه يجب فعله تعالى عنه بقدرته
واختياره فهو موجب بمعنى وجوب الصنع وقد ابى الجميع اطلاق الموجب عليه
موجبا فمنشأه لفظي الموجب والموجب مع ان التزام اطلاق الموجب عليه
النزاع وقت ذلك التشنيع الا ان لا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك

ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب في العالم بالقدرة
والاختيار واعلم انه اذا صدر عنه فعل اختياري فلا بد هناك من مبادي
اربعة العلم والمشيئة والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بذاته تعالى
زائدة عليه وقد ينفك بعضها عن بعض اي القصد ويستحيل صدور الافعال الاختيارية
عمن ينفقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك
المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي ولو فرض
ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالنسبة الى فعل مخصوص دائما
لكان صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا
ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم انه تعالى
لما كانت عين ذاته مبادي الافعال الاختيارية من العلم والمشيئة
والارادة والقدرة حاصلة له تعالى دائما فلو دام عنه تعالى صدور الفعل بسبب
تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته تعالى
فالقول بكون تأثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء
وهو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير ولا صحة الصدور والترك فان اريد
بالنظر الى ذاته تعالى فقط من حيث هو الانضمام تلك المبادي فالقول به
ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول به ايضا

غير مختص

غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والملة ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين
المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير وبين
الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزلة
والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير اي بمعنى انه ليس شيء
منها لازما لذاته تعالى بمعنى ان صحة الفعل والترك التي في الاختيار بمعنى
ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى يصير
القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل لا ينحصر القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون
بها وقوله فان الفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تحتمل الصحة
مع الامكان الوقوعي بمعنى احدى عبارتي الحكماء في تفسير القدرة اي صحة
الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى صادق للاولى فلم يكن معنى الصحة
في عبارة المليين هو الانفكاك بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا حكم بان
النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما خص
المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع تمام الارادة
ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب تخطئة للشارح حيث

فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي هي مشترك بين عبارة الحكماء
والمليين وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء
مع انهم ايضا ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع
النظر عن حمل الصحة على الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان
الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع
الانفكاك فلا تخطئة في الحكم انبغى ان يفهم هذه الاشارة وهذا على تقدير
ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان الحكم اه موجودا
في اكثر النسخ ولا على تقدير وجه الا انه ليس بموجود في بعض النسخ يكون ههنا
اشارة الى المقام لتفسير المصدر وقوله فان الفلاسفة الخ تعليلا لكون الصحة
بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب بمعنى تأويل العبارتين
المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي
فيجب ان لا يكون عبارة المليين بذلك المعنى ولذا فسر المحشي بقوله المعنى ان ليس
شيء منهما لازما لذاته لتختص هذه العبارة بالمليين وح فانظر الى انها
فانه لما كان من عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمليين وكانت
عند كل منهما بمعنى آخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابل الاختيار

بدون

بدون التغيير وتعيين المعنى المراد فان الوهم يذهب الى ان الصحة بمعنى
الامكان الذاتي بناء على المشهور وكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى
بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى ولكنهم
فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور بمعنى اداء عرفت
ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عن شيء مع ضم العلم والارادة
متفق عليه بين المتكلم ومن تبعه وبين الحكماء بمعنى وجوب الفعل
بدون ضم العلم والارادة غير متفق عليه بين المتكلم ومن تبعه وحده وانه
بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر
بتعلق علمه وارادته في الازل بايجاد العالم فيمتنع تحقق النزاع بين
المتكلم والحكيم لكنه ليس عين النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت
حدوثه انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة
الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد
نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل اذ يمكن تقرير
هذا الاجراء الخ يعني لما كان المتكلم قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري
لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا ايراد عليه والاول

المحقق الطوسي ان المعارضة مندفعة عن المتكلم اذ له منع لزوم الترجيح بلا مرجح
لجواز كون المرجح علم الفاعل بالارجح بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ من
التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما
على تقدير كونه موجبا فالاشتراط فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل
بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير
ايجابه ايضا قد عرفت ان الايجاب الذي تقول به الحكيم ليس بمعنى عدم
العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يمكن ذلك منه
وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهب المانع والحاصل انه لا فرق في ورود
هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المذكور
كالكشف والتحقيق لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المتكلم
الزاميا مع الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع الشيء التقاضي
وهو ليس بمسلم عندهم فكيف يصح استدلال الخ اقول
فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استدلاله في مطلوبهم برهانيا
فهو كذلك لكن لا يصح استدلاله من قبل الاشعري ايضا برهانيا لتجويزه
الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استدلال الاشعري له الزاميا دون

لا يصح

لا يصح استدلال المعتزلة الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه
على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح استدلاله الزاميا على الحكماء
اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح
اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على التوقف
على شروط حادثة وهو غير مسلم عند المتكلمين ولا عند الاشعري لتجويزه
الترجيح بلا مرجح ولا عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل والاوقات
الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو غير
تم عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير آخر على تقدير حدوث
الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق واللازم
تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه
على شرط هو ايضا فعل له تعالى فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق
متأخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم
تقدم الشيء على نفسه قوله بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا
الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو انه لو كان تأثيره تعالى في الحادث
يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلا الامرين محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا

ولا الثاني لا الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جايزا عند الاشعري فلو كان
الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما
الثاني فلان التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت
اي قدم الفعل المطلق قال المحقق الخفري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر
لزوم كل فرد شخص من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال
الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب
الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل الا ان
هذا الشيخ وتبع القول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم
اصلا بل يمكن اجراؤه الراتب على تقدير اخر على تقدير حدوث الفعل
المطلق كما ذكرنا بل يصير الدعوى ح بديهية كما زعم المحشي فظهر انه لا بد من
هذا التخصيص ليتم المط الا ان هذا التخصيص لا يكمل البرهان على التقرير الشارح
تاما بل يكمل المدعى بحيث يستغنى عن البرهان فافهم والقدم الا يجاب بهذا المعنى
اعني الذي بين الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل
بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته
بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري
فهي مستندة اليه ح بشروط ومعدات مخصصة لوجود كل منها بزمان
المخصص به فمن نفى الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق

تقرير

ما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم
من كون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم
ذلك ذلك التوقف مع كونه لزومه لحدوث الفعل المطلق
ممنوع وذلك التوقف مبتدأ وخبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
وقوله وامكان استناده الح مجرور معطوف على ما في ليته في قوله لما لسبق وقد
يوجد العاطف في بعض النسخ وح يكون قوله كما مرت الاشارة الى
الى ما ذكره ثبت من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند الحكم
وبعض المتكلمين فكانه قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث
الفعل المطلق حكم لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير
الايجاب بالمعنى المذكور ح والح جاز ان يستلزم المحال اي انما حكمنا
بتوقف الحدوث على الايجاب المذكور شرطا لئلا يلزم التخلف او
الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا اخر
ولا على تقدير عدم العاطف كما في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة
اشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني قد مرت
الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لما لسبق متعلق بالمنع
كما ذكرنا فعلى وجه العاطف يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه

بسند واحد والا كون ذلك التوقف مستلزما لتوقف ذلك الشيء على نفسه
فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول الثاني ما يطلق عليه
الفعل اعني فرده وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق
بينه منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد العموم
وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون
فعله قديما والا اي وان لم يكن فعله قديما لكان كل فعل حادثا
واذا كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث
المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق
يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه
فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا اصل الكلام
وقال المحقق الخفري محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث
الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور ح بلا شبهة
كونه ح مستلزما لح هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزما لتقدم
الشيء على نفسه فان التوقف على الشرط ح اقول لعل المحقق حمل قول
المحشي المحال ح على ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وحمل
قوله وامكان مبتدأ اخر خبره مستلزم وحاصله الاعتراض على الشارح بان

الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كلية
اذا كان كل حادث في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن
في جملة الحادث حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون
الحادث هو الفعل المطلق فقط انه لا يصح توقفه على شرط حادث
اذ لا شيء لعد الفعل المط لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه
هو الفعل المطلق الذي ح على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الكلام
الثانية دفع دخل على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق والا كان
محالا لكن لما فرض وقوعه صح توقفه على الشرط جاز استلزام الح
الح فلا يلزم التقدم الشيء على نفسه لا التقدم على ما يدعى الشارح
ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من
العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا محال لا شبهة فيه و
على تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على
الشرط مما لا يقبل المنع الغ وغاية ما لزم من استدلال الح الح انه
كون فرد من افراد العالم متقدما على الاخر لا التقدم الشيء
على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل

لاحاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل
عن شئ مع ضم العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد وكان هذا
محتاج في نفسه الى هذا الاستدلال فظاهر ان الايجاب بهذا المعنى يتصور
كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير موجب تام
وبدونه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط
كان الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في الاقتضاء وجهه وح فرض حدوثه
انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو مح بالضرورة والا اذا
توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن
الموجب التام فليس بمحال وح يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام
والا اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته تع بايجاد العالم في الازل
فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان
ايرادا على الشارح كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على ما بنى كلامه عليه
وان كان تحقيقا للمقام فلا ضرورة له اذ على تقدير حمل الايجاب
على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال لاصلا في الاستدلال على
هذا التقدير مستدرك فضلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام
وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني لا يتحقق
بالتوقف

بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتامل
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك الخ قال المحقق الخفري
فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ما يكون ذاته كافية في
الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك
اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل يصدق ان ذاته
كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زايد فيلزم الاشتراك لكن يرد عليه
ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المتكلمين ان الموجب
المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المتكلمين والحكماء
وليس للموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما معتبرا عند
المتكلمين والآخر عند الحكماء فح ليس الموجب التام مشتركا بين معنيين الموجب
اعني بالمعنى الاول المعتبر عند المتكلمين وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط
فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل
وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا الخ قال المحقق الخفري
هذا لا يدفع كون التقييد المذكور للتوضيح بل يرشد الى ان اللازم جواب
ان قوله يلزم قدمه مبني على ما ذكره بقوله اذا كان محالا الخ تنبيه كما اشار اليه
هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين بديهي لا حاجة
١٥٤

الى تنبيه انتهى اقول ليس غرض المحشي رد الايجاب ف وهذا التنبيه وان لا يضر
للتنبيه لا غير فتدبر وايضا ذلك التخلف الخ لعني لما كان المعروض
حدوث الاثر مطلقا على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف اللازم سواء
توقف على شرط ام لا اذ الشروط وان كانت غير متناهية يلزم حدوثها
بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ
من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تع مطلقا وان كان
بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على
تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك
غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان مبنى الاستدلال ليس على ونفي
الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل متعاقبة
او مجتمعة اقول اراد بالاول المتعاقبات وبالثاني الشروط واطلاق الشرط
على المعد تجوز وقول المحقق الخفري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث
بان يحدث شرط عقيب شرط على المعد سواء بقي الاول ام لا
كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبالاقتران يظهر معنى
الاجتماع بدل صريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك باطل
اذ الحادث محتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يكون
لن يحتاج

لن يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف
والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون
ذلك الامر معدا له منعدما عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا
معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون لعدمه مدخل في المعلول والشرط ما يكون
لوجوده مدخل له فلو كان مدخل حدوث المعلول سابقا بالزمان يجب ان لا يكون
عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مدخلا فلو كان شرطا له كان لوجوده
مدخل له فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن قوله
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب
التام قال المحقق الخفري هذا اذا كان الاجتماع في الازل والاجتماع
حال الاثر فينبهك عليه اقول قوله فينبهك عليه اشارة الى ما نقل
عنه قبل سطرا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع في الازل صحيحا وهو
باطل اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع
في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف
المعلول ومجموع الشروط الحادثة معه فتامل العمدة في اثبات حدوث
العالم اجماع المليين الخ يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع
ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو
١٤٦

حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث اللذين
هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون البعض بكون السابق قديما
وذا واسطة في الايجاد بين الله وبين ساير ما سواه غير معقول اي غير ثابت
بالدليل العقلي ولا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذ لكان منفيا بالاجماع
والحديث فهو لغو ولا يتعقل الا تجويز الباطل فقط وقد يقال ان اثبات
حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما
على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تع والاولى ان
لا يقدر مع عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات
النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء انه تع يكون
افعاله تع مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة في يد الكاذب
وبان بمجرد حدوث هذه المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل
العلم بكل ما اخبر به من وجود الواجب و في هذا تامل
والثاني الدليل العقلي فلم يبرهن اقول لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد
جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما ولا جوهرا ولا عرضا الا وحده
ذاته الا انه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الذي يقتضي علقة النفي ونقل

عن بعض ولا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسائط
مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود الا الله فمعنى كلامهم ان الايجاد
بالحقيقة ليس الا من الله تع وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير
من الجهة المستندة اليه تع لا من جهة ذات ذلك الغير والحاصل ان
كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة وهو بحسب الذات فقط وعلى
الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي
فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي هي له من المبدا لا من الجهة التي
هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه
من هذه الجهة شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية
واين هذا مما قصده المحشي مع ان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر
والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمهما والاعراض المقارنة
ايضا كما لا يخفى وايضا مدار الكلام التفصيل ان ما فيه بمعنى ما بالقوة لا يمكن
ان يكون مفيدا للوجود لا انه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضا
يرد عليه ما اورده الفرض من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى
ما بالقوة الصفة الحاصلة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان
العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد

اعم من ذلك حتى يشمل الامكان والقوة الذاتية الذي يثبت العقل من مجرد ملاحظة
ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي يثبت للعقل
ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له
شركة في افادة الوجود فكان مطلب القوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى وقد دقق و اجاب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على
ما يليق بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة مع التنكير وقولنا معنى ما بالقوة مع
الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما صفة
ما بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة
لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين
تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن
بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني انتهى اقول
لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن
ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض
عن علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن مستقلا في التاثير الا بنفي
كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يبين معنى قول المحشي والواسطة غير معقولة
هو ان يقال صدور العالم الحادث بلا واسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة

اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة
الى ذاتها بالاستقلال بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض استحال صدور الحادث
عنها لا محالة والتفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا
التوجيه وجيه ولكن يبعد ان يكون هذا هو مراد المحشي فتامل وقد يوجه قول
المحشي بتوجيهات منها انه رد لما يقال ان الواجب بين الموجب والمختار
لان المراد بالايجاب هو ما يفعله من الطبايع وهو ينفي عنه تع لكونه ايجابيا
الحيوان ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي
نفيه وبين المختار الذي نفيه فاشار المحشي الى انه لا معنى للواسطة بين
الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا
او ممكنا الا ترى ان سير صفا نرح كليت كصفتنا ولا يلزم ثبوت
الواسطة فكذلك الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت
حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة
بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان
موجد الشيء لا ان يمكن تخلف اثره عنه فهو المختار والا فهو الموجب ولا واسطة
بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى ما يلزم الاشاعرة القائلين
بان القدرة زائدة على الذات فانها لا يكون مستندة الى غير الذات

بل الى الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض
وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها من الصفات والافعال
فيلزم الواسطة والتركيب وهي غير معقولة لما يجب من ان صفة تترتب على
ذاته فان قيل اذا كان العلم والارادة الخ فان قلت هذا الاعتراض
لا يختص بما اذا كان العلم والارادة غيرها زائدتين اذ على تقدير زيادتها
على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات
عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات
قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب
بل المريد عنده ان يختار اي طرفيه مقدور به اراد في اي وقت
شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس
لازما للارادة فتأمل قال الشارح هذا يعني ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار اقول يمكن ان يقال ح فلا تشنيع لهم على الحكماء في القول بالايجاب
فانهم يقولون ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله
واجب باعتبار الارادة ووجوب الفعل باعتبار الارادة لا ينافي صحة تركه
بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول
بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما اولا ولا القدرة

على المعنى

على المعنى الذي يعني ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان
الا ان يدعى ظاهر القول بالايجاب باطل سواء كان دائما اولا فان
الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت ما وتركه في ذلك الوقت او المراد
بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل الفعل لا الترك الذي يعرض قبله
لعدم اشتغال الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما يمكن ان يكون فاعله بالاختيار
فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول بالاختيار بهذا المعنى
الا الاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يمتنع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب
بل لا يعقد والفاعل مختار ولو كان العالم قديما فيه هذا الحق النزاع
في الايجاب والاختيار الا طائل تحته حدوث الاثر وقدمه فالحق
ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ ذلك
فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان
تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المحقق قلت
نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان الفعل و
تركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتأمل لعله يستعمل هذا الايراد
بعينه هو الذي ذكر انفا بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح
غير زائدين الخ فتأمل فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى الخ

قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشأه هو كون الارادة
قديمة سواء كانت زائدة اولا مع فرض وجوب الاثر الا ان القائل بزيادة
الارادة لما لم يكن قائلا بالوجوب لم يرد عليه ذلك وما اجاب به عن السؤال
المذكور وسيذكره في آخر هذه الحاشية بدفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاولى
الخ اشارة الى هذا او انه كان ينبغي للشارح ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان
ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه ضعف فافهم فتأمل قلت تخلف
المعلول عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان الخ اي بحيث يكون زمان العلة
متصلا بزمان المعلول ويتحقق ذلك لان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث
الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط بل
لا بد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له
والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة التامة
للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث ولكن
بحيث يتصل بها زمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها
مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة
في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول
بحسب الزمان قلت هذا شأن العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء

لان

لان شأن علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة
لا لاصل الافادة فالعلة التامة من حيث انها علة تامة لابتداء الافادة
الوجود بحيث تقدم جميع اجزائها على المعلول فهي متقدمة على اول زمان وجود المعلول
من حيث انه مجموع تلك وتسبق معه في الزمان من حيث انها مبقية فان قلت
العلة المعدة ما العدم مدخل في وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا سابق
عليه قلت اي الوجود وعدمه كليهما مدخلية في وجود المعلول فالعلة التامة
وجود المعد سابق على المعلول ومع عدمه مقارنة له فافهم قال المحقق
على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر الخ رد هذا التشنيع المحقق
القوشي بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وسنده بان التمكن من الفعل
والترك وجب حال العدم لكن يمكن اختيار الشق الاول بعينه بان
الفعل وجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود
فلا ينافي الوجوب في الحال اقول قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون
النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس
مقابلا للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والحاصل
ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين
انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل من الفاعل بحيث لا يتمكن

[illegible]

من امساك نفسه عنه نقص في حقه فيجب تنزيهه تعالى عنه فالقدرة
التي يلائم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن
الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري ولا القدرة بمعنى وجوب العدم
في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه
القدرة لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل في
حال الفعل وهذه القدرة اشد من قدرة الايجاب المنفي اذ هي عدم
تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه عن كلا طرفيه
فتدبر وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على احد الشقين ثم ترك
الآخر اجتنب ركاكة شقي الترديد لا يخفى ان جواب المصنف انما هو جواب
على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر
قياسا عليه فان حاصله ان القدرة لا قدرة مع الوجود ولا قدرة مع العدم
فان كان قدرة مع الوجود يختار انها محققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن
من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة مع العدم يختار انها متحققة
حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال ولا القدرة بالنسبة
الا الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال
اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي وجه التمكن وعدمه ليتصور تحقق

القدرة

بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر فيعود السؤال على التقديرين
قال المحقق الطوسي عن السؤال على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار وقوع
الفعل في ثاني الحال فانه يمكن من العدم في الحال فيتحقق القدرة بلا اشتباه ومن الوجه في ثاني الحال
اقول قد عرفت ما فيه ما حكي في الجواب ما ذكره المحشي تبعا لما اورده
المحقق الطوسي هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء ليس لمغيرة
اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور
مذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل لا يمكن
بناء على مذهب الاشعرية الا انه قبل الفعل اتم المكمن ليس فرق بناء على مذهب الاكثر
على افعال غير الشيخ وقعه باختياره تعالى ولا تأثير لغيره تعالى فيها والفرق
بين الفعل المختار وفعل المضطر كالارتعاش ان الشيخ يخلق مع الاول قدرة
غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة
متعارضة اصلا وبناء على مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من الحيوان
واقعة باختيارهم بل جعلهم الشيخ مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة
في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل
اي مقارنة بالذات كحركة اليد وحركة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية
بالذات كتقدم العلة على المعلول ومع هذا لا يكون النزاع في كون القدرة

قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشي فانه ان اريد بالقدرة القدرة
التي هي مبدأ التاثير لا اكثر الترديدات اقول جميع هذه الشقوق الآتي يصح
على مذهب الاشعرية المعتزلة القائلين بكون قدرتهم مع جوهرهم مؤثرة في افعالهم
ولكن مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتأثير قدرة غيره تعالى في افعالهم فلا تكون
قدرتهم مبدأ التأثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت الشيء يجب
ان عموم علة القدرة اي المقدورية لما القادرية فان الامكان علة
الاولى للثانية بعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية اولا و
بالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية
يستلزم عموم القادرية فتدبر الشيء اي قدرة الشيخ شاملة لجميع الممكنات
قال المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثير من الاول الفلاسفة القائلون
بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما ذكرنا في المواقف وقد عرفت
ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا يجوز فانهم ينفون اصل القدرة
لا مجرد عمومها الثاني المنجمون ومنهم الدهرية الذين يقولون بان الكواكب كلها
مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من خلال
الفصول الاربعة وتأثير الطبائع في المواليد وانت خبير بان هذا من تفرعات
ايجاب الواجب وان لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في مبحث الجواهر

الثالثة

الثالثة الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع
النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح
وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الشيخ لا يفعل القبيح فبينهما فرق
بين ولكن ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على
الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره
في وقت آخر الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على
مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد
وتفصيل الادلة وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم
قدرته تعالى يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق اقول الحق
ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الشيخ على جميع الممكنات مطلق على
التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيه الشيخ وتقديسه فنفوا صدور ما كان لا يليق
على ظنهم عن الشيخ فالصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء
وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطلق عند النظام وقس على هذا
بعض ان صدور هذه الاشياء وان كانت ممكنة عنه تعالى بالنظر الى قدرته
التامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته ممتنع
ان يصدر عنه تعالى شيء منها ولا ما قال الشيخ المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة

لا عموم فيه فليس كما انه عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينافي
القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر
عنها كما هو عند المصنف والايجاب بالارادة لو كان ينافي القدرة للزم مثل
ذلك على المصنف وسائر المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل
له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر   لا يخفى ان الامكان
الصدور عن الغير بالارادة علة المقدورية لا يخفى ان مقدورية الشيء
هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل
فالمراد بالعلة ههنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما في قولنا تغير زيد
اثر اي كونه حيوانا ناطقا فتدبر   كلما بل لا امكان الصدور
عن الغير له امكان الصدور عن الغير بالارادة له وكلما له امكان الصدور
عن الغير بالارادة امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور
له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور
عن الواجب الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
سواء كان بواسطة الغير او لا لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى الواجب
فثبت بعد رتبة ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
مطلقا جزء ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا

بالضرورة

بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير عن الواجب بالارادة لما ذكرنا
كي يحصل النتيجة فيحصل النتيجة والانصاف كلامه لا على ما يتبين المكان قوله بالارادة
اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم الغاؤه او عدم تكرر الاوسط ولو اعتبرناه
لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا لقدرته تعالى فتامل قال المحقق الطوسي لا حاجة الى
هذه الكلية مستندا بالقول المنجم او بالقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد
بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول
المنجم وقول كل من يقول بتاثير الغير الواجب تعالى اذ ينتهي الى مستقل المؤثرات
هو الشيخ لعدم تعدد الواجب ولا القبح والشر مقدوران بالعرض لا بالذات
كما سيجيء   في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا ان بعض
قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثرا للقادر
بل اثرا مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال ذلك بسبق العدم
بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر فالاولى الفرق بين الامكان
علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر
ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر
لما كان مقدور المقدور مقدورا له تعالى قال المحقق الطوسي من جواز ان يكون

لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين لان منع كون مقدور
المقدور مقدورا له بلا واسطة مستندا الى ما ذكر ولان اريد ان مقدور المقدور ليس
مقدورا له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فهم ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات
بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت ما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة
او لا لكن الظاهر ان مدعى شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة اقول بل الظاهر ان مدعى
شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان
من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط انما هي ادوات
وآلات واسباب ووسايل لبعض الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان
بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات فلا بد له
ان يحصل تلك الاسباب اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس
لاحد ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب
نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له يصح ذلك لكن الامر ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى
فاذا فعل تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا
له تعالى وظاهر ان معنى كون حركات العبد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور
تلك الحركات عنه تعالى بلا واسطة كيف والحركات مما لا بد لها من متحرك
ومحرك قريب مباشر للتحريك واسانه تقع فيها تلك الحركة وعضو وجوارح

لكن

فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك والحق ان صدور
تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق له اسباب وادوات يحصل بسببها تلك الحركة
فالقول ببعض الوسائط من ضرورات تنزيهه تعالى وتقديسه والحكماء القائلون
بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا
تلك الوسائط بالنسبة الى الكليات العالم كتلك الاسباب الجزئية
بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود الا وهو ممكن
فكل ما هو مقدور له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان هذا
النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالترتيب العقلي وترتب
الاشياء الا لا لغيره   المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى
بافعال العباد قال المحقق الطوسي حاصل السند ان خلق الاجسام مقدور الله تعالى
مع انه ليس مقدور العبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات
وهو خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا له تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد
بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام
له خصوصية بالنسبة الى الشيخ ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى شيخ
بقي ان المعتزلة لم ينفوا ذلك   هذا الا ان يجب بتجويز عدم صدور ممكن
عن الواجب بل كما ذكر عن الشيخ الذي وقعت الى ما يعني كون استعداد المادة

شرط لحدوث الممكن للايجاب يجوز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالبتة الا ان معنى
القدرة هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية
عندهم لا يتعلق بالمستحيل وهذا شرط لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم
لكن لو فرض انها تعلقت كان صادرا عنه تع لا محة هذا وفي بعض النسخ وقع
هكذا هكذا الايجاب صدور ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع
الممكنات عن غير الوجوب ولهذا اعترض المحقق الفخري عليه بانه لو كانت
المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السوية وهذا مقصود الش لانه يجوز صدور ممكن عن غير الوجوب
اعظمهم الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين
يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث
الظلام وذكروا سبب حدوثه وهولاء قالوا بتساويهما في القدم الا انهما
اختلفا في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والارواح ومن ذلك
المانوية اصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذي قد ظهر في زمان شابور بن
اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عم اخذ دينا
بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عم
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا

عارفا

عارفا بمذهب القوم ان الحكيم ماني في ذهب ان العالم مصنوع مركب
من اصلين قديمين احدهما نور والآخر ظلمة وانهما ازليان ولا يزالان وانكر
وجود شيء لا من اصل قديم وزعم انهما لا يزالا لا قديمين حساسين دراكين سميعين
بصيرين وفيه اي في الديصانية اصحاب الديصان اثبتوا اصلين نورا
اي في الملل والنحل
وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا
لان الش تع خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر واعلم ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم وكل ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا كواجب الوجود
ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا
لان الخير المحض هو الوجود المحض لا يحصل من العدم فلو حصل من الخير المحض شر لزم
ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محة راجع الى
الوجود والشر الى العدم فلابد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين
واما الاضافي فان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار للثوب
مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي
كعدم ما وجوده شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام
بالاعدام يستحيل ان يحصل من الوجود الاعلى الموجود مطلقا عدم الوجود
فلا يستدعي مبدءا مؤثرا موجودا والشرور الوضعية وان استدعت علة موجودة

لكن هذا الاستناد انما هو من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا مجهولة
وصادرة من المبدا الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون المبدا الواحد
خيرا وشريرا ولا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو مع بالعرض ولا استحالة
فيه الاشياء على خمسة احتمالات اشتبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده
اذ الوجود خير محض ولا شيء وجوده قسم الثاني اذ واجب الوجود هو عين الوجود وهو خير
محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم الثالث
والخامس خلاف مقتضى الحكمة فيجب ان يوجد القسمان والقسم الرابع يوجد اذ الشر الذي
فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فلا ينبغي وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور والا فالتحقيق الذي ذكرنا فان شرور
في القضايا الالهية بالعرض لا بالذات   يمكن ان الظاهر بان ارتضى مبدا الاخلاق
خيرتها غالبة اقول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الش تع صرف الوجود ومحض
الخير به فيمتنع ان يصير مبدا الشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر هو العدم والامتناع
له ورجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم على ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه
من الوجوه وقوله ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير مغالطة لان صدور
الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لا امتناع صدوره عمن هو محض الخير وصرف
الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه

وقد تقرر ان ارسطو اول ظن ان تعاظم ارسطاطاليس لما ذكره بل ما حققناه
الش وكانهم ارادوا معنى آخر قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق بعد ما عباه
وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على
مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت
طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم
قال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق وهم حكماء فرس
القائلون بالاصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور
قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدا الاول
اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس اي نقل
خمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلعم في حقهم لو كان العلم بالثريا
لتناوله رجال من فارس ثم قال قدس سره في شرحه وهي اي قاعدة الشرق
في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة
وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدئين موثرين
في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهم وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله القدرية
مجوس هذه الامة انتهى كلامه اي وليست الشرق قاعدة الالحاد الباطل الذي كان ظاهرا في
الدين مجوس الطيس واليه ينسب الثنوية القائلون باللهين اي بالهين احدهما آله الخير والآخر آله

وهو النور والآخر الى الشر وخالقه وهو الظلمة والاول المسمى بيزدان والثاني باهرمن والقدرية نفى عن الواجب الحق وتعديته الى الثنية الباطلة وما نقص الى الشرك بالتصريح الى
وليست القضية قاعدة مانقض الى الشرك بالتصريح كقواعد بعض المشركين من المنجمين
وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدءين الخالقين
احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر القبيح بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم
بفاعل الخير هو الوجوب وان فاعل الشر هو الامكان راجعة الى العدم ومنبع
العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل من المبدءين موجدا مؤثرا
في الوجه لكنه ليس كذلك بل احدهما موجد مؤثر في الوجهات وهو الواجب
والآخر العدمي منشأ الاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب انه يكون اطلاق
المؤثر والفاعل العدمي الذي هو الامكان على التجوز كما في قوله العدم علة للعدم
الوجه وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجه الواجبي واهرمن اسما للامكان وهذا
تاويل لطيف لم يكن اقرب من تاويل كلام الحكماء الفرس على ما يعبر كلا الانجية
قال المحبس لن ابكار اهرمن ليس بشر اه اي شر فسدة من ايجاد موجود بل
منبع للشرور ابدا الاباد وعلى التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
ويكون الصيغة للمبالغة في جعل الخيرية لا في ايكار ما على ما قاله الشارح يكون للمبالغة

في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الطوسي وهو ليس يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا خير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر المعتقد على الترتيب منه والاحكام
والتجرد اقول اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث دلائل
وجه منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وبتركيب احد الادلة
الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بذاته بانه الدليلين
بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه اشار بالنكتة
اورد الترجيحين ليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الاخرين والا لكان دليل المثبت
لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاول ان الواجب وجب الوجود مجرد غاية التجرد
لكنه اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية
والوجود بشيء آخر انه موجود لذاته حاضر ذاته عنده ذاته غير غايبة ولا منفكة ذاته
عن ذاته وهذا ضروري الثالثة ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته
عند المجرد الموجود بالفعل القائم بذاته وانكشافه لديه ونحو ذلك من يديه وهذا
القضية ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه
مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عنده ذاته ومنكشفا
لذاته غير محجوب عنه عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته بذاته
لا لامر آخر غير ذاته فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المط وقال الدليلان

كون الشر رفعه بذاته غير متعلق الهوية
والوجه لا يرة او موضع وبالكذا في
مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد
مقيم به ووجب الوجه جزو

دشوار كرد

المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والاحكام
ما ذكره الشارح والآن الثاني منهما اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه
فاقول في تقريره لما ثبت ان جميع الموجهات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا
الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق لشيء من الاشياء غير موجه
لشيء من الاشياء بل هو موجه لذاته تعالى كما هو ليس مستندا الا قائم بذاته وجميع
الاشياء لكونها معلولة له تعالى موجهة له حاضر عنده غير غايبة عنه تعالى لوجوب
كون العلة موجهة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول
الصورة له كما صرح به المحقق قدس سره في شرح الاشارات انه تعالى عالم
لا محالة اذ العلم هو كون المعلول موجودا للامر قايم بذاته حاضرا عنده موجب
لذاته غير غايب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المط
فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دلائل اخر دالة على
علمه تعالى بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات
المط ولا تركيب الدليلين الدالين على علمه تعالى مطلقا فتقريرها ان الواجب
الذي هو تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما
سواه اما ان الواجب تعالى فاعل للافعال وافعاله لما مر الى انه مجرد قائم بذاته
وموجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكلما هو كذلك فهو عالم

بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلايل الثلث اشارة
الى دليل عام لعلمه بذاته وبما سواه بان يقال الواجب تعالى فاعل للافعال المحكمة المتقنة
وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بفعله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من
يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم
يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق علمه بذاته يلزم تحقق العلم بذاته
اذ علم الشيء بذاته لا يمكنه الا بحضور ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته
ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا في القضية دليل الاستناد
فانه اذا استند كل شيء اليه ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها
ليساق الدليل الى آخره والدليل التجرد فيقال الواجب تعالى لكونه مجردا عالم بذاته
وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلنا ما عدا
هذه التقريرات اشارة الى دلائل عامة لا الى دلائل خاصة لاحتياج كل منها
الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له تعالى بذاته وبما سواه
وظهر مما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايضا وهي
ان علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر آخر زايد عليها ومما ذكرنا في تقرير الشارح
الدليلين المركبين لاثبات علمه تعالى بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه
بحضور ذوات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى

ثم لو اسقطه يدل على علمه بذاته كما قررنا من ان من علم افعاله الممكنة لن يعلم انه
يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته غير محتاج
للارتباط بالغير اب بالمهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء
والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله من المهية والاعراض
الاين والكيف فان المجسمة يثبتون له تعالى الاين والصفاتية اثبتوا له
بزيادة صفاته تعالى يثبتون له الكيف فان الصفات تعالى تكون اعراضا
من مقولة الكيف قائمة بذاته تعالى عن ذلك فاما سائر مقولات
العرض ما عدى الاضافة فلم يذهب احد فيما بلغنا الى اثباتها
اليه تعالى اللهم الا ان مقولة الجدة في بعض اقاويل الحنابلة على ما نقل والا الاضافة
فلم يثبت احد من عروضها له تعالى ذاته فلم يتحاش الحكماء عنها اكثر الناس
لكن التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا وفي هذا الدليل
هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما صرح في كلامه
تصريحا قولا بعد مرة وعلى هذا يمكن حمل قوله الاخير عام اي على
شمول علمه تعالى لجميع الموجودات بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير
دليلا على اثبات اصل علمه تعالى بل يكون دليلا على شمول علمه فقط لكنه خلاف
المتبادر ولعل هذا الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه

على ما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر اعني كونه عالما بذاته وانما
احتاج الى ضم شيء آخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت
فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات
اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة الا الاول فعلى
علمه بافعاله المخصوصة فقط والثاني فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على
ان العلم الثابت له في الجملة تام شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية
لكونها بجميعها مستندة اليه تعالى وهذا وان كان بعيدا عن اللفظ الا ان الدليل قد اوجبه
فتأمل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه مطلقا بان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات
التي منها العلماء فهو تعالى عالم في الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه
في الجملة علمه بذاته لما مر من ان من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان
ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات
لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ثم بعد
من الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين للاول هذين الدليلين
بان يقال على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته
بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه
الثاني فياض للعلم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته

لما مر من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت انا نفوا العلم
التفصيلي قبل ايجاد الاشياء الاوائل اي انهم نفوا العلم بحصول الصور
في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كالشيخ الرئيس وهذا يكون لظنهم
ان العلم الا هو هذا وحده والا فكيف يظن عاقل ان العلم لا يكون قبل الايجاد
وبعده لا يكون علما والجواب دليلهم انا نسلم انه يستحيل حصول الصور المتكثرة في ذاته
لا نسلم ان كون العلم قبل الايجاد فيكون الالتفات بهما مستفادا
من الشرع في بعض النسخ بهما بالتثنية وفي بعضها بها على التأنيث
وبعض الافاضل قد صحح النسخة الثانية بجعل الباء للسببية والضمير للمعجزة اي يكون
الالتفات الى كون المرسل عالما قادرا من الشرع بسبب المعجزة وان كان
العلم بكون المرسل عالما قادرا من سبيل العقل قال وليست الباء للتعدية
الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات لا يتعدى بالباء ولم يذكر انه على احتمال
كون الباء للصلة والمعنى ان يكون ضمير التأنيث لما ذا فان الاصل ان يرجع
الى المعجزة كما لا يخفى وظني ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء
بمعنى الى والضمير راجع الى الصفات المرسل مما يتوقف عليه الارسال
من وجه المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن
الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجهه ايضا مما يتوقف

الارسال عليه وفي النسخ الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية
للعلم والقدرة يعني يكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته
مستفادا من الشرع لا حصول اصل العلم بها وكيف لا يكون اصل النسخة
اليها وقد وقع التغيير من الناسخ فان مثل هذا التغيير غير نادر
الشرح نعم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن اثبات
صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه
تعالى متكلما بل انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف
على كونه عالما وقادرا لا على كونه متكلما فتأمل الشرح والا الدليل
الدليلا الحكماء الخ اولهما دليل على اثبات علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات
علمه بما سواه لا بانضمام الى الدليل الاول على ما هو المشهور ولا مستقلا على ما اخترناه
والمجموع دليل على اثبات علمه مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة مذكور انه
على انهما دليل واحد والناقلون قد تجوزوا في عدهما دليلين ونهاية التوجيه
ما ذكرناه الشرح وكل مجرد الخ اقول اي اذا كان قائما بذاته لا مطلقا
فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها
بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته
اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية

كون الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته كما اذا كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه
فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا لمعقوليته مطلقا بل لكونه معقولا
بالحلول في العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اذ لا مانع فيه من كونه
عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كونه وجوده لغيره لا غير فاذا حصل
له ما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل
فنقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء
لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة
ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده اي غير فاقدة ذاته وغير غائبة ذاته عنه
لان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها اقول المانع من التعقل
اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية واما المانع من العاقلية فليس الا كون
الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا او محلا واما المانع
من المعقولية فهي المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا
مطلقا بل من كون الشيء معقولا بالحلول في العاقل فان المعقولية قد يكون
بحضور عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده بان يكون صورته
حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها وفي
اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد

عن المادة

عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مطلقا في المادة
وعلائقها فاحفظ بذلك لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته
وجودا لمدركه اعلم ان الوجود لا وجود في نفسه وليس وجود المحمول كقولنا الجسم
موجود والبياض موجود ولا وجود لغيره وليس الوجود الرابطي والوجود الرابط
كقولنا الجسم كان ابيض او ليس موجودا شيئا والوجود في نفسه قد يكون
عين وجوده لغيره كوجود البياض موجود في نفسه وهو موجود للجسم لكن وجوده في نفسه
عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه
ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لغيره لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني
ويبقى الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره
وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب
مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكتابة موجود لغيره
الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية
وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول مثلا
والمحسوس جدار وسقف فلا شك ان ذوات السماء مثلا ليست عين المعقولية
بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار وجودها باعتبار كون صورته حاصلة للعاقل
كما في العلم الحصولي او باعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري

فالسماء باعتبار هذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن
اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان
اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل
هو بعينه حصوله ووجوده للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين
وجوده وحصوله للعاقل هو لعاقله وان لم يكن وجوده ووجوده في ذاته عين وجوده
لشيء آخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث انه محسوس فقس عليه بيانه
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته
كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض
ان وجوده لغيره لا لذاته هف اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة
المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا للموجود
قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاته التي هي قائمة بذاتها فموجوديته لذاته
هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان
معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء ما
وغير غائب عنه وهو كذلك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير
الغائبة عنه فموجوديته لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته لا يدرك
ذاتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا

يظهر

يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا
يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق
وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بذاته الاعتراض اورده الشيخ الالهي
في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط العاقلية هو كون الشيء
موجودا قائما بذاته غير قائم بهيولى بل بمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية
وهو كون الشيء نورا في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عنده على قسمين
ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم بذاته مستغن
عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه النور العارض وكذا
ما ليس بنور في ذاته وما قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه
الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وبما سواه اي ما ليس
بنور اصلا وما هو نور قائم بغيره فليس له شعور اصلا فالمانع من العاقلية عنده
ليس هو كون الشيء موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور
في ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجودا قائما بذاته لكن
لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته ايضا مانع من التعقل لا يكون عاقلا اصلا
والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره
غير قائم بذاته فليس بشاعر ايضا فعنده كل نور في ذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور

في ذاته لذاته لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اه
بل بالصور والهيآت اي لم تغب ايضا لكونها موجهة لها حاضرة عندها غير غائبة
عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تحقق
الا بالهيآت التي سموها صورا او الصور اذ احصلت فيه ادركناها
وليست الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا او جوهرا عند قطع النظر
عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا لا شيء في حد نفسه اتم بساطة
من الهيولى سيما جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت
ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت الصور التي فيها لانه تعليل الشيء
بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا
لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا او كناية عن العلم
والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشيء
بنفسه فاندفع النقض بالهيولى حاصل ما يدفع به النقض هو ان المراد
من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم هو ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل
وشيئا بالتعين الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة التي تعطي
اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعدا للصورة
والشيء الذي يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل

ما يحصل بنحو التحصل قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى وفعليتها على كونها
مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء
بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها
امر ليس في موضوع والاثبات هو انها امر ولا انه ليس في موضوع هو سلب
وانها امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير
الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل
شيء فصورتها التي تظن لها هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفاء والاقول في جواب
الاشراق لا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلناه عنه انفا فجوابه
ما قاله استادنا المحقق الملا آقا رة في حواشيه على شرح كلمة الاشراق من ان هذا
من باب الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله
في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد
لانها متكثرة بحسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست متحصل الوجود في الواقع
الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد الماهية
والمفهوم ولو كانت الصور اعراضا متأخرة الوجود عن وجود الهيولى كتأخر
السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها
عبارة عن بساطة معنى جنس كالجوهرية وبساطة العاقلة هو بساطة الوجود

ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفسها وقطع النظر عن
الصور التي تحصلت وتنوعت هي بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها شيء
جوهر فقط اي جوهر ما اي شيء كان مجهول من الصور والصور خارجة عن نفسها
داخلة في وجودها المتعددة فانها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة
شبيهة الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها فان الوجود هو الظهور
فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة
بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة
كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له ولها وجود لا محالة ولو كان
ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها في الجملة
لكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية
الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يقال يحقق ذلك وبهذا
يتحقق عشق الهيولى وطلبه يظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع
الموجودات كما هو رأي جماعة لكن المحشي اراد ان الموجود بالفعل هو الظهور
بقرينة قوله فالموجود بالفعل هو موجود لنفسه اي غير قائم بالفعل بالغير ظاهر
لنفسه فهاهنا ان النقض انما يرد لو كان كون الشيء موجودا
بالفعل عند الشيخ بمنزلة كون الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا

لذاته وعالما بها وبالعكس اذا لم يكن نورا في نفسه او كان لم يكن قائما بذاته لم يك
اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول الاجل
انعكاس الموجبة الكلية لعدمها بل انا نحكم به لان المجرد عن المادة لا مانع له من التعقل
آه فافهم فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير
معقولا بالفعل آه عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم
كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل
تعقله بدون حاجة الى التجريد ولا كونه معقولا بالفعل فانه انما يتحقق اذا تحقق
هناك عاقل فقوله فهو اذن معقول بالفعل لو اراد انه معقول بالفعل لعاقل
آخر فهو يتوقف على فرض عاقل آخر هناك يصير معقولا بالفعل والنسبة لا يتم التقريب
ولو اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته
وهو مبني على كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته ولا قوله فانه
لو لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى
كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل تعقله لا من جهة
التجريد فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا
بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته

فهو انما يثبت لو ثبت كونه عاقلا لذاته وحمل الكلام الاخيرة والبقية قوله لانه يكون
عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة
لذواتها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح كون الشيء
معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح كون الشيء عاقلا لذاته لا كونه معقولا لذاته
ليلزم منه كونه عاقلا لذاته معقولا لذاته انما هو ما ذكره وهو ان معنى العاقلية
ليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو لكونه قائما غير غائب
عنه كذلك — الشارح لا الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلم
من حيث هو معلوم لا بما هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والاول مصادرة
مصادرة على المطلوب لان معنى العلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لا يلزم كون
حضور ذاته تعالى عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم
هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك انه في ذاته حاصل في حقه تعالى لكون
ذاته غير غائب عن ذاته — اذ المقصود بكل منها حاصل اشارة الى
ان المراد بانتفاع المنع عدم اضراره لان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد
في حقيقة العلم بين امرين يقوي منع الجزم بكونه وجدا بعينه فتامل ولا عدم
الاضرار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما يتحقق بتحقق حقيقة
العلم ولنا ان يكون كذلك فتدبر — بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة

لا يكفي لان كون العلم عبارة عما ذكره او علاما هو لازم له انما يكون مرتبا لو كان
المراد عما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف
وبين ما هو المراد من عبارة الشارح في ورود المنع وعدمه قوله كما هو الحق ذلك
اي من مجموع الامرين اعني كون النفس علما بالمعاني الكلية وكونها عالمة
بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها
بدون وساطة امر آخر من الآلات وقوا ما عالمة بالمعاني الكلية المجردة
ولم يجدوها من حيث هي كذلك عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمتحقق في
الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته ولم
يعتبروا في العلم الا التجرد والحضور فظاهر كون الشيء معقولا معقولا
لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بل مطلق الحضور كاف في ذلك لا يحصل
لان يعتبر الحضور التام ثم لما وجدوا عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق
التام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف
في ذلك فتحصل من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان
حقيقة ذلك او كان حقيقة امرا آخر لكن متحققا مع ذلك البتة ويمكن ان يكون
من علم النفس بقواها اي قوة هي الة التي من اجسام مادية بمجرد حضورها عندها
لان التجرد عن المادة ولو احتمل معتبر في مطلق العلم بل العبارة انما هو في العلم
الحصولي كما عرفت سابقا ولا اكون من حضر عنده مجردا لا بذاته فانه معتبر

١٧٤

في العالمية وتيسر ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد
عند غير المجرد من انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاضرا لذاته
كل ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثيرا من البراهين في العلم الالهي
انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينفع به في مقام الجدل ~~والحاصل ان هذا البرهان وكثيرا~~
من البراهين الجدل قوله لانه غير مبين ولا مبين والقياس او استقراء فتامل
وح لا اصل ارتفاع المنع الثاني اي حال اعتبار التجرد والاستقلال معا في
المواقف يعني هذا المنع على تقرير الشارح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير
المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التعقل بعلم الانسان
نفسه يعني انا نختار الشق الاول من الترديد قوله فبمجرده لا يلزم العلم قلنا
بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التقرير هو حصول الماهية المجردة عند
الموجود القائم بذاته اعني عدم غيبتها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر
لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع بعدم الاستقلال كما مر — فان الحكم بان الفاعل
العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة
اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الكلية بل انما يتوقف على كون
الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي فتامل — والعلم ان الواجب
تعالى الخ اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها
عنده لا بحصول صورها فيه وظاهر ان حضور الاشياء انما يكون حين وجوداتها

لا قبلها

لا قبلها ولا بد في اخبار رجوح تحقق العلم قبل الايجاد وحاضطر والاعلم اجمالي
هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كانت
بذاته مبدء الفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين
ذاته تعالى علة لعلمه بجميع الموجودات والكشف عنه له ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير
لذاته بل الكشف له لذاته حيث يجمع الانكشافات وكان انكشافه تعالى بذاته
لا العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العلم ذي الملكة الى
العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم
المفصلة الحاصلة منها فلذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة
بذوات الاشياء او صفاتها الفائضة عن ذاته تعالى فان قلت هذا تقرير
في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في كون الادراك لا في
ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لكونها
عين علمه بذاته يعني حكم الموجودات الحضورية علمية مطابقة لتلك
الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى مبدء فيضان
جميع الموجودات وكان علمه تعالى بذاته مبدء العلم بجميع الموجودات مبدء
علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة
علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا قول بعض المحققين من ان علمه

لزم كون ذاته

١٧٥

عبارة عن كونه خلاق العلم برمته والحاصل ان العلم الاجمالي صورة علمية وحدة
يشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار
كونه علما بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يشتمل بهذا العلم بجميع الموجودات
بحيث كانه امر وحدانى يميل الى امور متكثرة وهذا المعنى كلام المعلم الثانى فهو الكل
فى وحدة وهو سر لارباب التوحيد لا يكمله العبارة فلا تغفل عنه لانه الاشارة
والذى يمكن ان يقال ان الوجه المعلول لا تراه انه وجه العلة
ويفيض منه وكان الوجه قد زاد عليه وفاض على غيره فوجوده جميع الموجودات
مع كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة فى وجه هو علة لها حقيقة فهو عين جميع
الوجودات الفائضة عن المنزه تعالى فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال
ووجه العلة هو صورة جميع الوجودات الفائضة لكن مبرأة عن شوائب الكثرة
فهو الكل فى وحدة فتفطن ذلك قال بعض رجال ذلك تعالى واعلم
ان القائلين بالعلم الحصولى منهم الشيخ وتلميذه اضطروا الى القول بالعلم الاجمالى
فى اثبات علمه الكلى فان كان تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات
فيه ولا تزم حاجته فيها هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك بل لو كان له وجوده تعالى
الاول بالعلم الذى هو عين ذاته وهو كونه بحيث ينبغى عنه صور الاشياء معقولة
مفصلة وهذا ما نقله بعض من هذا الكلام وفى قوله كان المعقول البسيط
عندنا فى مسئلة فان معقول البسيط صورة علمية وحدة مطابقة لتلك المعقولات

المفصلة

المفصلة
بل هى فيضه بالذات والا التفاوت فى كون الادراك كما عرفت وقد اشتهر عن الشيخ
ان العلوم المفصلة ليست تلك الشاهية بل علة التفاصيل تلك العلوم فالاولى
فى التشبيه الملكة التى هى مبدأ المعقولات المفصلة فى الثانى كما ذكرنا اقلهم
الاول يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من التشبيه وان كان بعيدا عن ظاهر العبارة
وجب الوجه مبدأ كل فيض اى كل وجه وهو ظاهر اى واجب الوجه
بذاته مع ذاته كما هو فى بعض النسخ نسخ الحاشية واما الموجود فى نسخة الفصوص
التى وصلت الينا اى يكشف عنه ذاته بمعنى انه عالم بذاته والكون ذاته
مبدأ الكل فى ظهور ذاته لذاته وكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
فله الكل بحضور العلمى كما انه الكل بالوجه العينى وقوله من حيث لا كثرة فيه
اى اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل مطوى فى علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته
فهو من حيث هو ظاهر اى عالم بذاته تعالى ينال اى يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام
الا انه ظاهر الانطباق مع ما هو مراد المحشى من العلم الاجمالى لكن قوله فعلمه
بالكل بعد العلم بذاته وفى نسخة الفصوص وفى بعض نسخ الحاشية بعد ذاته
ظاهره المشهور من مذهب الشيخ الا وهو كون علمه تعالى بالكل بحصول الصور عنده
ويمكن تأويله بان المراد هو البعدية فى الاعتبار اى اعتبار كون ذاته علة للكل
بعد اعتبار كون ذاته عالما بذاته او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد بعد

صريح فيما قلت ويؤيده قوله فى موضع آخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه بما
غير ذاته اذ الكثرة لم يكن فى ذاته بل بعد ذاته انتهى ومع ذلك غير مطابق لغرض
المحشى اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامى فى الواجب انهم مضطرون
الى القول بالعلم الاجمالى فى العلم الكلى انما اشار المعلم الاول فى هذا الكلام
الى ان علمه الكلى هو عين ذاته تعالى بالكل وردّ عليهم ان علمه تعالى اذا هو بارتسام
الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم
المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحدانى
الاجمالى البسيط فظهر شهادة هذا الكلام لدعوى المحشى من كون العلم الاجمالى
عين ذاته تعالى وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفى نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته
بدون قوله ونفس ذاته مع انه يكون مجرورا معطوفا على ذاته فى قوله بعد ذاته
اى فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون
علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة التى فيها بدل بعد
ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا الكلام مؤدى النسختين معا فتدبر
وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعنى ان صدور تلك الكثرة مع ترتيب سبب و
مسبب كما يجئ فى تقرير مذهبهم فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلى
كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالى لينبغى ان يقول

ويتحد

ويتحد الكل فى ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل فى وحدة عطف تفسيرى الى اول الكلام
وكالنتيجة له اشار الى العلم الاجمالى فان صدور كثرة العلم عن العلم
التفصيلى وقع فى البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام
ظاهر الانطباق مع مذهب الية ارسطو فى اثبات ان البسيط الحقيقى كل الاشياء لا يحتمل الكثرة
فيه بوجه اصلا ويعنى به الاول تعالى كل الوجه وتقريره ما ذكره استاد الاكرم
فى الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعزب عنه
شئ منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام والامكانات فانك اذا
قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب
حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امرا
عدميا ولكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالى باطل فالمقدم
كذلك فثبت ان موضوع الجهة مركب الذات والوجب الذهن من معنى
وجودى به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه
فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودى فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا
فبعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقا غير مسلوب عنه امر وجودى
فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجه والتمام لا من حيث
النقائص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات لان البسيط حضورها عنده

على وجه اعلى واتم اشهر اقول في توضيحه لئن واجب الوجود لما كان على حقيقة الوجود
بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم ولا قصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه
هو صرف الوجود بل صرف محض الخيرية وعين الكمال والجمال والجلال وكل وجود
انما يفيض عنه ويترشح منه فكل وجود وكل موجود انبسط على اعيان الممكنات
وقوابل الماهيات مشوبا بالعدميات ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات
مجتمعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة
والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا اسلب عنه شي من الاشياء فانما سلب عنه
ذلك الشي باعتبار نقيصته وقصوره ومهيته لا باعتبار خيريته وكماله
ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود وحض
الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والمهية والامكان فاذا قيل الواجب
ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصورها المادة لا غير
وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا الافلاك ولا العنصر الا غير ذلك
فالمسلوب عنه ليس الا نقيصات تلك الماهيات الحالية الحقايق ومهيات
تلك الجهات فاذن ذاته حق لو كانت بذاته مصداقا لسلب شي
من تلك الوجودات من حيث هو موجود وحقيقة يلزم ان لا يكون ذاته
على حقيقة الوجود وصرف طبيعته فانه على حقيقة الشي وصرف طبيعته لا يكون

كلامها

مصداقا لسلب شي من افراد ذلك الشي والا لم يكن طبيعة ذلك الشي
والا لم يكن طبيعة ذلك وذلك هو التوحيد الوجودي الذي قرة عين المعرفة
ونور حدقة البصيرة فاعرف ان كنت اهلا لذلك ومراتب اربع
انما هي في علمه تعالى بالاشياء اما هذه المراتب فلانه تعالى يجب ان لا ينفك عن
العلم بالاشياء في شي من المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء
في مرتبة ايجاده العيني بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء
في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات عللها
فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو
في مرتبة وجوده المقدم المتقدم على جميع المراتب بالذات يعلم بالعلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيتها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية
التي هي وسايط فيضه ووسايل جوده فلها تقدم بالوجود على الاشياء
التي تحتها في نفس فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجودها
العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة
وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه
بالاشياء في تلك المرتبة على وجود تلك العلل ووجودات تلك العلل
علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بالاشياء التي هي معلولاتها

كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثتها مرتبة وجودات
النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى
تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة
بل بما ارتسمت فيها المرتسمة بافاضته اولا تعالى بتوسط قلم العقل في الواح تلك النفوس
كما يحكى في العقول الصور بنحو التفصيل في النفوس وامتياز المهيات
بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وعن المرتبة السابقة
بالقلم فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى
بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج وهذه هي مراتب
العقل العلم الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث من
المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرناها من هي مراتب علمه التفصيلية
فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة
اجمالية فقط واثنان تفصيلية فقط واثنان اجمالية باعتبار وتفصيلية
باعتبار اخر اصرها يعبر عنها بالعلم والنور والعقل في الشريعة اشارة
الى ذلك ما يتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة
انه القلم وتارة انه العقل من المنافات في ذلك ذكره بعض المحققين من ذلك الاعلام
الثلثة عبارة عن شي واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه

بالعقل

بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما هو كاين الى يوم القيمة في الواح
النفوس المجردة الفلكية كان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الالهية في اذهانها
على الواح الصحيفة عبر عنه بالعلم وباعتبار ان تبليغ الامر من حضرة الرب
انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر
في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك النفس المقدسة كان النور
الحسي ظاهرا في ذاته وسبب لظهور ساير الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف
الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى ساير الذوات المطهرة المنشعبة
منها وما اثبتها كتاب المحو والاثبات يكتب بها لان الصور المرتسمة
فيها الممكنات صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكان تلك الجزئيات
تمحو وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها ويعلم التحقيق المذكور
وهو ان واجب الوجود عالم اجمالا وتفصيلا فيلزم المثل الافلاطونية مفرزة
هنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في
مكان وذهب اثبات وجود الكلي الطبيعي للطبايع المرسلة الموجودة في
متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي متمايزة في عالم
الامر عن الافراد ورادها من الوجود في عالم الخلق بغير وجود الافراد مختلطة
بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب

وعالم الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر
العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على حفظه هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير
والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه ولذا هي الاضرب الملكية
المجردة وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية
المنطبعة وهذه ضرب من الملكة الجسمانية فيعلم انها تابعة التقريرين الاولين
باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها   لزم ان لا يكون جميع
ايجادات الواجب تعالى مسبوقا بالعلم اي حتى ايجاد الصور العلمية ايضا
فاذا كان ايجاد الصور العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم حصول الصورة كانت
تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب
الصورة العلمية الصورة علمية اي علمه ذاته تع فيكون حضورها عين حضور
علته ومع وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات تلك الايجادات
معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجه العلة سابقا على جميع
الايجادات وكان تلك المرتبة عالمة بذاته وجب ان يكون علمها بالمعلولات
ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما فتامل   ولا يلزم
المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور

علمية

علمية للاشياء الحاضرة بذواتها عنده سبحانه هذا وعندي انه يمكن في تاويل المثل
الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء ولا نفس الاشياء الحاضرة بذواتها
عنده سبحانه هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم
الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة عنده تع ليست
زمانية ولا مكانية كما سيأتي وان كانت هي في انفسها زمانية ومكانية
فهي من هذه الجهة تشبه الصور العلمية التي ليست بزمانية ولا مكانية
فتفطن وسمعت استادنا قدس سره ينقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين
ره كان يأول مذهب الشيخ والمشائين اعني القول بالعلم الحصولي الى الحضوري
ويقول انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث حضورها
في حق الدهر وانت خبير ببعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تع
بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول من الافلاطون انها صور معلقة لا في
موضوع لا في محل   ولا حضور الصور الادراكية الحاصلة فبطريق آخر
هو قياسه بامر آخر يعني ان الواجب انما هو حضور الاشياء الخارجية عنده تع
وكان من الاشياء موجودات عينية قائمة بذواتها وهي حاضرة عنده
بانفسها وجهاتها العينية التي هي قيامها بذواتها في الخارج ومن موجودات
عينية قائمة بغيرها وهي حاضرة عنده بانفسها وجهاتها العينية التي هي قيامها

بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها فلذلك من الاشياء الصور العلمية للعلماء
قائمة بذواتها لا بذواتها فيجب ايضا كونها حاضرة بنحو وجودها الناعتي وبنحو كونها
صورا ادراكية للعلماء عنده تع ووجوب حضور تلك الصور الادراكية
ليس لاستلزام علمه تع بالاشياء المعلولة تلك الصور العلمية فان تلك الاشياء
معلولة له تع بذواتها بل لكون تلك الصور من جملة الاشياء المعلولة تلك
الصور للعلماء فان تلك الاشياء معلولة له تع بذواتها بل لكون تلك الصور
في الحضور الشهودي له قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء وليس لكونه تع
محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال ليلزم كون تلك المحال آلة لادراكه تع
عن ذلك بل لوجوب كون تلك الصور بنحو وجودها الناعتي الذي هو قيامها
بمحالها حاضرة كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تع هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام   فيه انه يمكن ان اريد بقولهم اي بقول من اورد الاشكال في ضمن
قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم به تع لزم ان يكون جميع ايجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم   ان ذلك مستلزم العلم به تع قبل الايجاد
الخ كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه تع يكون ترتب الثاني على المقدم
غير ظاهر بخلاف ما لو اريد الشق الآخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه يتوقف
ثبوت الملازمة على البيان كما ترى اورده ذلك فتدبر ولو اريد بالعلم

العلم

العلم التفصيلي كان ممنوعا اي كان كون المراد هو هذا ممنوعا فلعل المورد ادعى
ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا يلزم فافهم.   واعلم ان المطلب
تع لا بأس بان يحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تع فنقول اختلف الحكماء في
ان علمه تع بالاشياء اهل هو بالصور اي الصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة
لها لا قائمة بذواتها بل بذاته تع او بجوهر هو اول المعلولات لها او قائمة بذواتها
وليس بعلم الصوري فالاول مذهب الحكماء ليس المليطي والثاني مذهب
غير ليس الملط والثالث مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور او بحضور
نفس الاشياء له تع والثالث في انها عنده بدون حاجة الى حصول
صور زائدة عليها انها على التفصيل المذكور وليس بالعلم الحضوري الا مطلق
كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق وكذلك في المعلولات القريبة
واما في المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو الظاهر من مذهب المحقق
والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابا نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة
جمهور المشائين اختيار مذهب الحكماء ليس وتقرير العلم الصوري على ما قاله
الشيخ في الشفاء ان المعنى المعقول ليس غيره مأخوذ من الموجود بل بالعكس
كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة
لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت

ولست الكل اما العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته ولا يوجب ذاته ويعلم من ذاته كيف يكون الحصول الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة على النظام المعقول عنه لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الكل الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العلية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى و
هذا هو كون علمه تعالى بالصور لا كونها مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح به في الالهيات
وبظهر ظهورا بينا مما اليه في الشفا كما سننقله عنه ان شاء الله تعالى ولا تغتر
المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس اعني حصول الصور في العقل الاول كما نقل
في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدعا
فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو
فقط واذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث
وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين
وهو يرتس في ليس في ايس واذا كان هو ايس الايسات فالتأبيس لا شيء
متقدم عليه والتأييس الازلي يحتاج الى ان يكون عنده صورة ثم ذاتي والعقل فلو كانت
الصورة عنده لكانت مطابقة للموجود في الخارج ام لا وان كانت مطابقة
فيتعدد الصورة لتعدد الموجودات في الخارج كليها مطابقة للكليات وجزئياتها

مطابقة للجزئيات ويتغير بتغيرها كما ينكر على من ذهب الى كل ذلك محال لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجودات الخارجية فليست اذا صورة
انما هو شيء آخر فقال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول
فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي
والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له قال ومن كمال الاول الحق
انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة في ذاته تعالى من ان فيه الصور يعني
صور المعلومات فهو مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته عن ان يوصف
بما يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله ولا المذهب المنسوب الى افلاطون
فلم نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا محصلا لمعنى كون الصور العقلية
قائمة بذواتها وسيجيء فيما ننقله من كلام الشيخ انها صور مفارقة محض تترتب
موضوعة في صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على مجهول ولا المذهب الاخير
اعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراق في منامه
قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان
يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت في ليلة من الليالي
خلسة شبيه النوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع

تمثل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على
هيئة اعجبتني وابهة اذهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت
بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك
ينحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او
بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد اليها
القوة او الى الذات فيلزم التسلسل والا فانت المدرك لذاتك واذا ادركت ذاتك بذاتك
او باعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك
فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة
ام متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس
هي كلية وان تركب ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها
وان فرض منعها ذلك فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة
بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم الانا فقال مفهوم
الانا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة وقد علمت ان الجزئي من حيث
هو جزئي لا غير كلي وهذا الانا والنحن وهو لها معان كلية من حيث مفهومها
المجرد ودون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا فقال لما لم يكن علمك
بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك المدرك لذاتك لا غير ولا باثر مطابق

فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك
بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى فقال
أبحصول صورة مشخصة في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ
صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرف بدنا خاصا جزما
وما اخذت من الصورة لنفسها لا يمنع من وقوع الشركة فيها فليس ادراكك
له ادراكا لبدنك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرأت
كتبنا ان النفس تفكر باستخدام المفكرة وهي توصل الى تركيب الجزئيات و
ترتيب الحدود الوسطى والمتخيلة لا تحصل لها الا الكليات لا انها جزئية فان
لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف
تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المتفكرة وكيف
تحضر الخيال وما ينبغي توصل المخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم
الصور المتخيلة جزئية كيف تدرك بنفسها والصور الحاضرة عند القوة
النفس الكلية وانت تعلم تخيلك وهو كالشخص في الموجودات ودريت
ان الوهم جحدها فقلت ارشدني جزاك الله عن زمرة العلم
خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل
حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا

انما لانه يعم ادراك الشيء لذاته وغيره لو الشيء لا يكفي لنفسه ولكن لا يغيب عنها
لان النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها لتجردها لتجردها ادركت ذاتها وما غاب
عنها اذا لم يكن لها استحضار عينية كالسماء والارض وكلها ما تحضرت صورة
لا الجزئيات فهي وقت حاضرة لها ولا الكليات فهي ذاتها اذ هي المدركات
كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور
وان قيل الذي يرجع انه مدرك فذلك لقصور تأمل وان ذاتها غير غائبة عن ذاتها
ولا بدنها جملة ما وكذا الادراك ليدنها جملة ما وكان الخيال غير غائب عنها
فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس لحضورها لا لتمثلها لذات النفس
ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها
على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال اعلم ان العلم
كمال للموجود من حيث هو مفهوم ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده اثر
كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا امتناع والمكن العام على الواجب
الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فيجب فيه جهة امكانية
فتتكثر ثم قال وواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء
حاضرة له على الاضافة مبدئية تسلطية لان الحكم الكل لازم ذاته فلا يغيب
ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه

كما قررناه في النفس ومرجع الكمال في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد
عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكثرة السلوب
والاضافات لا توجب تكثرا لسائر هذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على
غيرنا سلطنة كما على بدننا كالادراك البدن على ما سبق من غير حاجة الى لادركناه
صورة فيتقيس من هذا انه بكل شيء محيط وادراك اعلى الوجود هو نفس الحضور
له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال كفاك في العلم هذا انتهى ما اوردنا
نقلا من كلماته الشريفة وحكمته اللطيفة ولعلك تعذرنا في نقل هذا الكلام
الطويل فانه فيه شفاء العليل وورد الغليل والانسان يعقل ذاته
بالتمام من الكنه وبالجهة التي صارت بها علة لمعلولاتها وكلاهما في الواجب
وهو هذا اشارة الى ما هو حق من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام
لا مطلق العلم به والمراد ما ذكرناه فليس ما يتصف به فان عدم التعقل
الشيء بالموصوف بعرض لا ان يكون ذلك العرض محمولا عليه ومبدأ الحمل عليه
ولوازمه تعالى مع تميز وجودها فيه ليس محمولا عليه وهو كالمبدأ والمحمول عليه وذلك
لان العالم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حالا فيه يجب وجود تلك الصور فيه ليكون
هو مبدأ الحمل عليه انما هو باعتبار كونه تعالى مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها
الذي كونه بحيث انصدرت عنه تلك الصور منكشفة لديه على ما يجب ذلك فهو وصف

انه يعقل هذه الامور فانه يوصف بها لانه يصدر عنه لا لانه يحلها ويؤيده
ما قال المحقق قدس سره في شرح رسالة العلم وينقله المحقق زاده وما قاله ان
العالم يطلق على من يتمكن من استحضار المعلومات اي وقت شاء وهو المتعبر
بها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول حقيقة
انتهى باعتبار لا يحتاج في كونه عالما الشيء غير ذاته ليعلم ان المراد بالاتصاف
هو الاتصاف بصفة حقيقية غير الصفة الاضافية فلا يصح كون تلك
الصور مبدأ للاتصاف فيه تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه تعالى
في الاضافات الى غيره تعالى بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهذا
اشارة الى دفع ما ظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا الاول فقد عرفت واما
دفع الثاني فبان يقال انه اشتباه بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال
والقبول بمعنى مطلق العروض والموصوفية وفرقا بين الموصوف والمتصف
فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع الفعل
والقبول بمعنى الانفعال في الاتصاف لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا
قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض
لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض

من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه
الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل من حيث
هو قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها انها
يستلزم بل يلزم عنها اللوازم مع انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط
عنه وفيه شيء وهو اللوازم او منفعل عنها فهذا اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى
محلا للمعلولات الكثيرة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم الانفعال لها عنه وليس الا
ولا لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات المتكثرة فدفعه الشيخ في مواضع من كتاب التعليقات
وغيره ما حاصله ان هذه الكثرة انما هي لها الذات الاحدية ترتيب
سبب ومسبب لازم فلا يتثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات
المتكثرة عنه لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي
فكذلك معلولاته المفصلة الكثيرة اذا ترتبت على وجه لا ينثلم بها الوحدة
الصرفة فتلك الكثرة ترتقي اليه وكيف في وجه من جهة كثرتها تثبت
عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في وجه وهذا ما ذكرنا
عند شرح قول المعلم الاول هو الكل في وحدته فان كون واجب الوجود
بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازم على الفوات فليس ما يتصف به بالغير لا كال
الواجبية لا يحصل له تعالى بتلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدئيته لتلك

اللوازم يدل عليه قوله بل ما صدر عنها انما يصدر عنه لجهة وجهة انا ما كان ملا
يعني فليس كما يتصف به بل ما صدر عنه الخ فتدبر   وانا لا يمتنع ان يكون
ذاته محلا للاعراض منفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا
ذاتيا او يتصف بها ليستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث
يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض في الاستكمال
والاتصاف بها بل كماله الخ فتدبر وقوله فلوازم ذاته هي صور معقولة الخ تمهيد
لقوله فعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول منه والانفعالي المعقول الانفعالي
فلا يكون جهة موجهية مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في تعقلنا
للاشياء الخارجة عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله
بعينها هي جهة حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا
افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا [illegible] فلا واسطة بينهما
والمشهور ان العلم الانفعالي [illegible] المعلول في الخارج كما اذا تصورت شيئا
فعقلته وهو العلم او سبب عن وجوده الخ كما اذا شاهدت شيئا فعقلته
وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
التي ليس فعلها لك   وليس كذلك من الوجدان اي لا انفعالي كما [illegible]
بهذه الحيثية او لا انفعالية بل انا نعرفه او نصفه بالحيثية الاولى [illegible]

الشيخ

الشيخ وليس محله بالعلم والظاهر انه اشتباه والاشبه ان نقول لكنه كونه بحيث فتدبر
وصاحب الشفا فيه متحير بين هذين المذهبين لا بد لنقل عبارة الشفا من
المعنى ليظهر حقيقة الحال قال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات الى الاول
لعله اثبت كون عقل للاشياء بالصور لا بذواتها بعينه نقلنا بعضا منه فيما مر
كلامه بهذه العبارة فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة
في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره
كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة
في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت في احدهما كان ذلك
ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة له على انها فيه
ومعقولة للاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته
عرض تكثر وان جعلت لواحق ذاته عرض لها لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ما ذكر [illegible] واشار الى ما ذكره
قبيل هذا القول في قوله لو كانت تلك الصورة المعقولة مرتسمة في عقل او نفس
فيدخل في جملة ما الاول ما يعقل فانه سببه لم يجب ان يكون صدورها عنه على سبيل
التعقل [illegible] الكلام الى ذلك التعقل ويتسلسل

لجملة ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التفصي عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تكثر ذاته
ولا يتباين بان يكون ذاته ما خطر مع اضافته الى حمل الوجود فانها من حيث هي على وجه
زيد ليست لواجب الوجود بل من حيث ذاتها العلم ان العلم الذي بالعظيم حين قوله
ولا يتباين الخ صريح في اختياره مذهب الاول في قوله والعلم الخ [illegible]
[illegible] فلا حيرة في كلامه اصلا وترديده بين الشقوق لا يدل [illegible] بل هو داب [illegible]
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين هذين المذهبين
فقط والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا فلا وجه
لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين فقط   لا في كل منها لا في الاول فلانه
منه من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق ذاته عرض لها انه ان لا يكون من جهتها
واجب الوجود ملاصقة [illegible] بوجه ولا في الثاني فلا ذكرنا [illegible] من انه يلزم
ان لا يكون صدورها على سبيل التعقل الخ   الا بالاثبات [illegible] ان يكون هذه
الاشياء في قوله وهب ذلك شيء اليس فان الاستدلال بكون العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول انما يتم قبل الايجاد [illegible] في قوله والاستدلال على علمه بصور متغايرة
لانه نفى ان يكون العلم صورا متغايرة ولم ينف ان يكون [illegible]
يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له والعلم الاجمالي الذي هو عين [illegible] بذاته
بل عين ذاته فان ذاته [illegible] مغايرة للمعلولات وليست صورة لها فتامل

فخذ

فخذ [illegible] المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب ان الواجب عالم بالجوهر الاول
وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري وبسائر الاشياء بتلك الصور فانه لما نفى كون
علم الواجب بالصور الحاصلة في ذاته وليس [illegible] ينفي علم الواجب [illegible] اثبت كون
علمه بالصور و[illegible] الصور الحاصلة في الحضور وهو بعينه مذهب المحقق فانه قال في شرح
الاشارات [illegible] كلام الشيخ في كون علم الاول بالصور المرتسمة في ذاته
وبين [illegible] في علمه بمعلولاته الثابتة ان الصور زائدة على ذوات تلك
المعلومات وعدم مغايرة ذات المعلول عقل الاول [illegible] بالذات بل [illegible]
الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول الصور فيها وهي تعقل الاول الواجب [illegible] موجد الاول [illegible] للاول الواجب
كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل
على كون علم الواجب بعينه الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية
[illegible] حضوريا وهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم
المعلولات [illegible] الا الاول الا الصورة حاصلة في المعلول الاول كان حاصل المذهب
الاول انه تعالى لا يعلم شيئا [illegible] ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة

في ذاته قلت نعم لكنه صرح في شرح رسالة العلم بان ادراكه تع للمعلولات
البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها ان لا يوجد في وقت
او تتعلق بوجه يكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي كالعقول
هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات
بارتسامها في آلات يدركها ننتهي وهذا صريح فيما ذكرنا ثم ان ذلك ليس نفيا لما
ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وذلك تعقل الوجه فنفس تلك الصور القائمة
بالجوهر العقلي لكونها مطابقة له على ما هو عليه الوجه كما يدل عليه قوله مع ما هو عليه
فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المستدبر هذا غاية
ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين المذهبين المنقولين وبين مذهب الشفاء فتأمل
لما في المذهب الاول من الامور المذكورة قال المحقق تقرير كلام الشيخ كذلك
في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا
وقول بكون الشيء الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه تع لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء فهذه مفاسد خمسة
اوردها المحقق على الشيخ والعجب انه رفع اكثرها موجها في كتب الشيخ وغيره

والعلم انه تم عند المحقق قدس سره لكنه كان ينبغي ان يشير الى موضع الخلل فيما وجه به
تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يرد عليه
بل على مذهب الشفاء انه يلزم ان يكون الاشياء بغير الجوهر الاول من ان العلم بكنه
ذوات الاشياء بوجوداتها العينية انم في باب العلم من ارتسام صورها ولا اظن
ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه به بخلاف العلم الارتسامي
لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تع فان قلت فما تقول في المعلولات البعيدة
من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يكون حضورها عنده تع
مع كونها مادية ومختصة بازمنة وجهاتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت لا اباء فيه
فقد عرفت منا ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط
التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حصول المادي عند المجرد كما لا امتناع
في كونه معلولا له والعلة يجب الحصول مع المعلول وليس المراد هو الحضور المكاني
الوضعي بل انما المراد الحصول الذي ينفي الغيبة الثابت لحصول المعلول عند العلة واما في
الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات
اليه تع نسبة واحدة كنسبة قاطبة المكانيات وليس له تع بالنسبة الى شيء
من الزمانيات تقدم وقبلية زمانية ولا معية ولا تأخر وبعدية زمانية لعدم اختصاصه تع
بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بحقيقة الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء

فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاصه تع بجهة من الامكنة بل هو محيط
بحقيقة المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تع كالان والامتداد
المكاني بفسحته وسعته بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم انه فيما ذكرنا التزام قدم
كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث في الازل حاضر عنده تع بل نقول
ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده تع من غير كونه تع في الازل
وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا
كذلك في الشهود العلمي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تع او في شيء آخر فيما اختلف
المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني ولا اقول انه ليس بحسب الوجود
العيني ولو تفطنوا لذلك لما احتاجوا الى تجشم التكلفات في تصحيح علمه تع بالاشياء
والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ في الفصل المذكور من الشفا
ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان
كل بعد صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبير من تجريد وغيره
يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم هذه الاضافة له اليها وهي معقولة وان كانت
من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل
المعدوم منها في الاعدام الى ان يوجد الى آخر ما قاله هناك والعجب ان المحقق
مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء وشدة مبالغته في تقريره والتصحيح في شرح

رسالة العلم بما نقلناه قد جعل ادراكه تع للمعلولات البعيدة من الماديات
والمعدومات التي من شانها ان لا يوجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته
القريبة كما نقلنا عنه وهذا اول دليل على ان المقررين لهذا المطلب العالي الا قرروه
باعتبار الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والدليل على عدم تفطنهم
لذلك مع شدة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بخلافه
اغرب واشار اليه فيه الى التحقيق الذي ذكرته اولا ان اراد العلم
الاجمالي اولا والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من
رجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تع بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها
والمعلولات البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس
الا اشد تقرير لذلك فضلا عن كونه اشارة اليه قوله ثم قال حاصله راجع
الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة
ايجادها منكشفة له تع بذواتها فانه مذكور فيما حكي ذكره المحقق من مراتب
العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المحقق في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر
بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه تع للمعلولات البعيدة بارتسام
صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة
بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة والى اصل

لن القول بان علمه تع بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري
كما هو جهده في كلام المحقق والا فكلام جمع من المعتبرين ومنهم الشارح فذلك امر توهم المحققين
وهو في طبقته من بعض كلمات المحقق وغيره وظني ان ذلك امر لا ينبغي ان يعتقده
من عرف حقيقة كونه تع مجردا غاية التجرد ومنزها في الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة
وعن ان يتجدد له نسبة الى شيء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا لاهل التجرد الكلية نعم
يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف اليقينيات الموروثية اما وجوب
كونه تع منزها عن نحوه عن التجدد بالشرط رفض حكم الوهم بالكلية واما من يتيسر له ذلك
فالذي اعتقد به في علم الواجب تع بالاشياء الكلية والجزئية انه تع يحيط بجميع
حضوري انكشافي وانه تع في الازل حرب الاشياء في الابد وفيما بينهما بالكشف
الذاتي الله به وان كان لبعضها بالنسبة الى البعض غير موجود وغايبا عنه وليس حصول
شيء من الاشياء بارتسام صورة لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش
الادراكية الحاصلة في المدارك العالية والسافلة الكونية او التجدد بين بقية حادثة
او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تع مع مداركها
التي هي لها ومعلومة له تع بنفس تلك الصور المدارك المذكورة معلومة له تع
بنفسها لا انها لا تبقيك الصور وعن هذا ظهر كيفية علمه تع بالممتنعات والمعدومات
لهما التي ولا تقرير السؤال والجواب على وجه اقول في ذكره الشارح في جواب الزال

بقوله والجواب منع كون العلم نسبة محضة الخ ليس شرحا لقول المحقق والتغاير
اعتباري بل شرحه بناء على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة الخ
كما صرح به بقوله واما هذا الشارح بقوله حيث قال اما هذا اه ان لا يقول اليه اولا
ذلك الكلام لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب المحقق بنى على تسليمه
وظاهر انه يمكن منعه الشيخ اشار الى تقرير الجواب اه وذلك اولا وحمل جواب المحقق على
التنزل الا انه بسند المنع المذكور بالايجاب منع به المحقق وذلك ظاهر جدا
لكن بقي شيء آخر وهو انه لا ضرورة ببناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه
كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبنا تقرير المحشي السؤال اثنا هو على ذلك فتقدير
الانسب ان يبقى ما حمل الشارح قول المحقق والتغاير اعتباري على جواب استلزام العلم نفسه
علمه بذاته وبقي الجواب عن استدلال من نفى ما سواه حمل هذا الكلام على جواب
استدلاله والمحشي لما حمل الكلام السابق على الجواب عن دليل الاستدلال الاول
جعل حمل هذا الكلام على نفي قول عن ذهب الى ارتسام صور المعقولات
في ذاته انسب لا قتضاء المقام نفي هذا المذهب اليقين ولما ذكرنا فضلة عليه
او ان لم يحط علمه بذلك بل اشار كنه ما من غيرك وذلك لان الصورة العقلية
فالنفس من العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليه الا القبول والاستعداد
فقط بل لا يتضاعف اعتبارات المتعلقة بذلك او بتلك الصورة

فقط ان كل منها فقط يعني ان تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار التعلق
بذلك فقط وذلك في صورة علمك بذاتك فقد يكون باعتبار التعلق بالصورة
فقط وذلك في صور علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك
الصورة معا وفي كل منها لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر فان الاشكال بحصول الاشياء
انفسها عنده تع اشكال مشهور وقد استصعبه وهو انه كيف يمكن القول
بحضور المعدومات في الخارج واحوالها حضور الممتنعات الخارجة عنده تع والحال انها
لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده تع وكيف يمكن حضور الحوادث
قبل ازمنة وجودها مع وجوب كونه تع عالما في الازل بها والجواب عنه على
ما تقرر عندي لا عن الحوادث فبما مر من انه لا سبقية بالنسبة الى جميع اجزاء الزمان والمكان
وما فيهما ولا عن المعدوم والممتنع فهو ان المعدوم والممتنع ليس كل منهما شيئا في الخارج وان كل
شيء عليم وباعتبار ارتسامها في الاذهان شيء وحاضر بنفس صورتها الارتسامية
مع مداركها التي هي فيها عنده تع فلا اشكال اصلا واجاب المحقق الطوسي عن هذا الاشكال
بان المعلول الذاتي تع علة مقتضية للاشياء لا بواسطة او بدونها والعلم التام
بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول كذلك فالمعدومات والحوادث والممتنعات
متميزة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور التعيني
كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته انتهى والعجب انه كيف جعل ذاته تع مقتضية

للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها متميزة حاضرة مع ان التميز والحضور
لا يمكن بدون الوجود ومع ذلك تفاخر فيه وهذا غاية ما في هذا المقصود
الذي تحير فيه الفحول من ارباب العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تع بها
في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعين والامتياز والعلم
الاجمالي لا يصح لذلك فلله والمحقق بالقول بهذا القول اما المختارة
ثم ارتضاه وذلك افترى عليه فانه قال بكون العلم السابق على جميع
الايجادات سبقا ذاتيا علما اجماليا هو عين ذاته تع فتوهم هذا المحقق
ان مراده بذلك ان العلم السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المختار
صرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالصور الحاصلة
في المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال عنده واشار
لا هذين القولين الاول قوله العاقل لا يحتاج آه والثاني في قوله ولا يظن اه
وقوله ان البيان سهل المأخذ الخ معناه ان عدم استدعاء العلم صورا
مغايرة هو لوازم الدليل ولما نبه هذان القولان فاشار المحقق بذكر المثال الى انه
الدليل ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبيان لكونه سهل المأخذ بل اكتفى
على ذكر المدلول الذي هو نفي الظن المذكور بان علم حصول العلم بالصور المغايرة
الذي هو المدعى لكونه اي لكون الظن المرفوع منشأ الحكم المردود المذكور

ان الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تع فتأمل اشد تأثيرا في الانكشاف
وذلك لكون الشيء ح حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة
الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه نقل عن المحشي بقوله كالعاقل
فيما نقل عن المحشي اي من قوله واذا كان حال كسب ما يصدر عنك بلبث الى غيرك
هذه الحال فلا ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه يعني اذا كان الصادر عنك يلبث الى الغير حصولا منك فما ظنك بالصادر
عن العاقل الفاعل المستقل بالتأثير اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المحشي
حديث كون الشيء حاضرا بالوجهين ولذا اريد انه اشد تأثيرا في الانكشاف في كونه
حصولا للفاعل المستقل بالتأثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في ذلك لقوله
منها الصور الادراكية فتأمل كما ترى نظيره اليقين في كلام المحشي المنقول
من قوله ومعلوم ان حصول الشيء للفاعلة في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء القابلة فانه صريح في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك
وكلام المحشي مشعر بان الثاني في كونه حصولا للغير اولى من الاول في ذلك فهو نظير
لما قاله لا انه عينه فتدبر وقيل عليه ان ذلك غير لازم الما قوله وهذا لا يقول
به عاقل يجب عن كلا الاعتراضين بان غرض المحشي دفع اعتراض المورد بان
علم الواجب محصول حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا

وفاعلا

وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية ولا اضافية فيلزم الكثرة في الذات
الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم القول بالمثل الافلاطونية
وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلوم
في العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست تحل بل ان حصلت الصورة لكن بوجه آخر
غير الحلول فذلك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء الفاعلة ليس دون حصوله للقابلة
وح فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون اذ المحشي في صدد دفع لزوم المحذور
كما صرح بايراد الاحتمال الذي لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات
امتناع وقوعه فمنعه غير موجه بوجه والثاني ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو
خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصد المحشي ان يحصل الشيء قد يكون
حصوله مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا له كالاتصاف اللازم لكيفية
الحضور ولكن حصول الكل وان كان مؤكدا ففاعل السواد وهو المبدأ غير قابل
للاتصاف به انتهى وفيه ما فيه فحاصل كلام المحشي يعني ان الحاصل
من كلام المحشي ليس الا ان منشأ العلم انما هو الحضور فقط لا حضورية كون
الشيء حالا في العالم فقط صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة
عنه كان عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا فقط صورة علمه بما سواه
ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول

وح يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الطوسي المستفاد من كلام المحشي في شرح الاشارات
انه ليس عين العلم بل ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير
اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تع بما يغاير ذاته الاول
ان نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء المشائين الثاني انه صور معقولة
لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول
ما قرره المحشي في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة
والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بالذات من الصفات الخامس انه يكون
بالصورة او الصور قائمة بذاته تع واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون
المذاهب تلك الخمسة عن استاده في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله
يعني كلام المحشي هذه كما استفاده من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تع
عين ذاته ان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير المتغيرة
عين تلك الموجودات وهذا من لطائف يقرره من صفته عين ذاته بالمعنى الذي
حررناه الا انه يكون علمه عين ذاته هو العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول
فيه بحث من وجوه لا اولا فلان قول المحشي في شرح الاشارات فاذا حكمت
بكون العقليين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود غير متكثر الا في اعتبار المعتبرين فاحكم
بكون التعقل بين العقليين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود

الح تعقل

حق الاول تع اياه صريح في ان ذات الحق الاول الموجودة في الخارج علم بها وهو التغاير
بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول
الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات الخارجية
صورا كانت او غيرها علوم بها والا فلا فلان كون هذا المذهب سادسا للخمسة
المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز
عنه واما ثالثا فلان المنسوب الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته تع كما ان
ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تع بمعنى ان ذاته تع لا يحتاج الى قيام صفة بها
ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا لعالميته بالاشياء
عين ذاته تع كما ان المراد ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تع بمعنى ان ذاته تع
لا يحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا لعالميته
بالاشياء كما هو شأن غيره تع فهو ليس مخصوصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم
بل جميع صفاته تع عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ان ذاته العلم
المعلومات المعلوم بالذات في علمه تع بالاشياء هو عين ذاته تع فان اراد بالعلم
التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به الا كما سيأتي وان اراد الاجمالي
فليس مخصوصا بالقدماء كما عرفت والحاصل ان المحشي ليس مذهبا على حدة فيما للمعلم

البقية والرابع فلان ما نسب الى المحقق في شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس تقريرا لكلام الشيخ بل هو تحقيق من عند نفسه لحدوده كلام الشيخ محذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه والخامس فلان ما حمل مذهب المعاصر كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخفى انه المذهب الذي ذكره وحمل دس التحقيق فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كالاختلاف في الحصول من كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء لكن لا يمكن ان يقع في العلم الحضوري وهو مجرد حضور الشيء لا يكون اضافة او الشيء الحاضر لكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة علما وفي الآخر سمي ذات الاشياء الخارجية علما الا ان ما ذهب اليه الصفاتية هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ الا ان الا القدماء والسادس فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي في كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء والمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة عنها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم في غيره يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي ونفس حقيقته تعالى تلك الصفة التي تقتضيها العلم من جهة العالم بحيث

ذاته

ذاته كان الصورة التي تقتضيها من جانب المعلوم امرا عين ذات المعلوم وهو العلم الحقيقي المعبر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فالحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني بالعرض وفي الحضوري هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد لئن يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف على تقدم القصد المستلزم للعلم وقوله فيحتاج المالزي اي في دفع الخلف والمذكور اعني مسبوقية بالعلم وقوله وفيه تكلف نظرا الى ان لا يستقر انه كون الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد على المحقق لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يكون مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم فمستند ان العلم الكلي لا يجب ان يكون مؤثرا كالقدرة اما لا الايجاد او اصدار وجه الشيء عن غيره والعلم لا يسبق ما به هو حاضر عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره محذورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر تسمى القدرة والتي باعتبارها حضر تسمى العلم والاختيار الى جميع ان من صفات الشيء

وجهين جهتين ثم قال وفرق بين القدرة وبين الايجاب والتأثير فان القدرة لا تأتي الا بعد كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير والايجاب والتأثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد والمؤثر بحيث يجب عنه الايجاب والتأثير واذا لوحظ الايجاب من غير اعتبار العلم والارادة فلا والذي يصف القدرة فان الايجاب عندنا يصح معه اعتبار العلم والارادة يجب انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد مع انه اول العقل واجب الاولوية هو ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية العلية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الايجاد في الشارح فالمحقق المذكور لم يقتض ان يكون هو بعينها حيثية المعلولية فتأمل والمحقق الذي الى ان هذا العلم اي الاول يكون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات التبعية والحاضر بالذات ذات الشيء الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به نعم ذاته تعالى علم بالصادر الاول بجميع الموجودات بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة وهو ما يتفرد به عما استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي اولا له بالصادر الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لحضور حقيقة الصادر الاول الى الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم بعد باطل لان ذاته تعالى مقتضية للتمييز بالمعنى موجد التمييز ومنشئه

بالمعنى

بالمعنى انه التمييز وفرق بين موجد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء بالمعنى انه ما به التمييز لا بمعنى موجد التمييز والتشخص فان موجد التمييز والتشخص ليس الا موجده وخالقه والكلام في ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لانه اجرا مثله في جميع الموجودات لان ذاته تعالى عين العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو مع ما معها علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة ذكره المحقق في المعلول الاول بعينه ان ذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات بكون ذاته تعالى مبدأ ومنشأ لكل واحد من الموجودات الكلية والجزئية وخصوصية وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى الكل هو بعينه نسبة الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا انه بعينه ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته وكان في كلام المحقق الطوسي المنقول انفا اشارة الى هذا وانت بما ذكرنا في المعلول الاول خبير بان شيئا من ذلك ليس بصحيح وما قال صاحب الشفاء مستشهدا لكلا الامرين لا الاول فلان المعنى المعقول اذا لم يوجد من الموجود الخارجي وكان مخترعات النفس العاقلة اياه لم يمكن حصوله وتميزه مطابقة للموجود الخارجي بل محض قبض النفس الناطقة اياه وكان النفس بها قبضته بخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه وكذا الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى والآن فلان نسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة الصورة الصورة الباطنية وكان الصورة الباطنية علما تفصيليا بالصورة علم اجمالي

جزئيات شيء ابسا لكن ذاته تع علم تفصيلي بمعلوله الاول وعلم اجمالي كلي بما ارتسم
صورته فيه من حقايق الموجودات لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله تع
للاشياء او العلم الصوري التفصيلي سبب لوجود الاشياء يعني انه تع فعلي بمعنى
انه يعقل اولا نظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه في الخارج بل يقول بعد ذلك
ما قاله متصلا بالقول المذكور تفصيلا له من قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته تع ويعلم
من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده انتهى ولما اورد المحشي استشهادا للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي
نقله عن الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة
واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه
يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى الاستشهاد لان قوله
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة صريح في كون ذاته تع علما
اجماليا بالكل لا يخفى فان قلت المحشي في حاشية الشرح الجديد يعني ان
حالة متطرية في حالة المتن الذي يمكن النظر فيه لا يتعذر فيه تحقق ذلك فتدبر
وبذلك التحقيق ظهر ان العلم الذي عين ذاته تع علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واما ما قد عرفت فيما مر بل الغفلة التي عند المحشي ليس العلم الذي عند الصدر الاول

الاول

الاول بل فيه ثالث ليس الا العدد وقيضتها الخصوصية المعلول الاول هو ظهور حضور
ذاته تع والثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب باعتبارها العلم الاجمالي ليس
لمقصود يصحح الصدور بل البيان ان كماله تع انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما
عرفت مرارا وهو ايضا والمنكشف بذاته هذا ظاهر فينبغي ان يتقدم على المقصود
من ان العلم الكلي ليس يكون سابقا على الاشياء وقال وانه ظاهر
وذلك لان ما صرح به من العلم المصدري ومراد المحقق هو العلم الحقيقي
سواء كانت ماهية او غيرها اية اقول هذا التعميم ليس بصواب لان
مناط اجراء الدليل هو كون الشيء موصوفا للتغير والجزئيات الغير المادية
والصور المعقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست بموضوعة
للتغير فلا يشتبه وذلك ظاهر فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات
اقول مبنى هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تع
ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعم الجمهور فنقول لا شك في ان زيدا اذا كان
في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار في وقت
معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك
الوقت وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا وقت آخر فانا نحكم في
ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار الآن والحكم بانه في الدار الآن

كان كاذبا فقد زال عنا الحكم الاول بانه في الدار الآن وحصل الحكم
الثاني بانه ليس في الدار الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول عنا
كما لا يخفى فالحكم الاول انما زال عنا البتة نعم يحصل لنا العلم بان زيدا كان في الدار
في الآن الذي انقضى لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك
هو وقوعنا في الآن اولا ثم لما انقضى ذلك وقوعنا في الآن الآخر ثانيا فلو كان ذلك
فلو كان الواجب تع ايضا كذلك لا ينفع في ذلك الوقوع كما زعم الجمهور كان
ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تع ايضا لازما ولا ينفع في ذلك
كونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك
كما عرفت حكم آخر غير الحكم الزائل فالتغير لازم البتة لا لو كان علمه تع بحصول
الصور لا بالانكشاف الذوات ولم يكن له تع الحكم في آن من الآنات بان يكون
الآن ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف المعين
اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس
لانه لا يتغير بحسب تغير الازمنة القبل والمقارنة والبعد او كان بانكشاف
الذوات وكان مرتفعا عن الوقوع في الازمنة والاوقات كما نحن اليه
فلا يلزم التغير في شيء اصلا وتقرير الدليل على وجه آخر وقد تقرر بوجه آخر
وهو ان علمه تع عين ذاته فان علم المتغير فان لم يتغير العلم بحال التغير لزم الجهل

لعدم

لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تع عن ذلك اقول في الجواب
قد عرفت ان معنى كون علمه تع عين ذاته هو ان الصفة التي يقتضيها العلم في جانب
العالم هي عين ذاته تع فلا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان
ما به العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته تع او ان العلم الذي هو عين ذاته تع
هو العلم الاجمالي وهو ليس بالصورة الحاصلة المطابقة كما عرفت قوله لم يكن تع اذا لم
عنده جزئيا لكون زيد في الدار في المثال المذكور وقوله فان حضر عنده
جزئيا لكون زيد في الدار في ذلك المثال وقوله ثم حضر عنده ذلك الجزئي الاول اي
لم حضور الجزئي الثاني لحيثية زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجدد في اجزاء
الزمان بالنسبة اليه تع فمآل حاصل هذا التقرير ايضا الى التقرير الاول على ما قررنا
بل المناسب ان يجعل هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريره
وعلى تقريره ايضا اذا قيل بدل قوله لزم التغير في علمه لزم التغير في حكمه على
ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم
بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون العلم حضوريا مما لا ينفع في ذلك
وايضا نقول اذا كان كل شيء من الاشياء منكشفا بذاته عنده تع في زمان
معين بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان وذلك الزمان لكونه تع من الزمان
الذي لا يكون مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تع ايضا فاذا انقضى ذلك

الزمان بزوال الإحاطة تلك الانكشاف لأن سببه إنما كان الحضور وقد زال
سواء بقي صورته في مدرك من المدارك أم لا إذ الانكشاف الحضوري أمر
وراء العلم الصوري كما أن المبصر إذا غاب عن البصر بما يزول عنه الحالة التي
نسميها الإبصار وإن لم يخف في الخيال صورته في حينئذ ولا شبهة لنا
الانكشاف المذكور وكذا الإبصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما
زوال حالة وجودية عن المنكشف إليه والمبصر وليس المراد بالتغير هنا إلا
ذلك فظهر من ضعف ما ذكرنا أن جواب المصنف عن هذا الاستدلال
على قول وتغير الإضافات محكي ليس بتمام الأمر مبني على ظاهر الحال
ومع قوانين الأشعرية كما قرره الشارح بل الجواب على التحقيق أن الزمان والمتغير
ليس بالنسبة إليه تعالى هذا وقال المحقق الفخري بل اللائق بأن يقال في الجواب
أقول إن علمه تعالى لما كان حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد
في الدار في الزمان الأول الأول العلم ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها
بعد الزمان الأول الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم أيضا كون زيد
خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات
لا يستدعي تغاير العلم إلا باعتبار الإضافة وهو غير مستحيل والبرهان
المصنف لتجدد وتغاير الإضافات محكي انتهى أقول القول بتغاير العلمين مع

انه لكل

أنه لكل عند من يقول العلم الحضوري أن يكون صورة كون زيد في الدار وصورة
كونه خارجا عنها حاصلتين لا في ذاته تعالى ولا في المدارك العالية
على اختلاف بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور
الحوادث فيه وحدة بلا استمرار وتجدد عنده تعالى على ما حققنا ولا بدل اثنين القولين
فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا حاصلا كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق من أنكر
كلا القولين أما الأول فكما صرح به في هذا الكلام وأما الثاني فكما صرح به في نقل
هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع أجزاء الزمان مع ما فيها
عنده تعالى فوق هذا طور وأطوار العقل وحجاب البحث فيه نظر وقال في حاشية الكتاب
وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين بعد هذا ثم أورد على
الشارح الذي ذكره المحشي بأن هذا الجواب يستدعي كون العلم زائدا على الذات
أو العلم بنفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع أن مذهب المصنف أن
العلم نفس الذات الأقدس في مقصوده أن العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الإجمالي
فإنه نفس الذات انتهى أقول لا يكون ما ذهب إليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم
منافيا لما ذهب إليه المصنف من كونه نفس الذات فقد عرفت تحقيقه وعرفت
أيضا أن المصنف ما يعني بكون العلم نفس الذات وأنه غير معنى كون ذاته تعالى
علما إجماليا بالأشياء وأن المستدل أن يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات

فأقول العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي تقتضيها العلم من جانب العالم
لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الإجمالي فإن العلم الإجمالي ليس علما
بتفاصيل الأشياء وخصوصياتها ليلزم من تغيرها تغيره بل هو معنى آخر قد عرفت غير
مرة الشارح فإنه لا يجوز أن يكون تارة نعقل الحقائق عقلا زمانيا أنها موجودة
وتارة أنها موجودة أقول هذا صريح في نفي العلم بكون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
الزمانية زمانيا إذ ح يتصور هناك تارة وتارة لا إذا كان علمه تعالى بريئا عن الأوهام
ما الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول أو نقول نعم لا يجوز أن يعقل
تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة أنها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير
ذلك الوقت كما عرفت ولا واحدة من الصورتين معنى مع الشارح أقول
لا معنى في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تعالى بالصورة على ما هو مذهبه كما هي جهة
الحادث في زمان والمعدوم في زمان آخر إذ لا تبقى بل بينهما العدم الذي هو الزوال
ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين
أي المعلومين بحضور الذات معا إذا كان في الزمانين إذ لا حضور لأجزاء
الزمان معا كذلك الزمان وأما إذا كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا عن الزمان
فلا تغيب عنه واحدة من الصورتين أصلا على ما حققناه والحاصل أن هذا الكلام
من الشيخ مع على مذهبنا وفاسد على مذهبه ولو أدركت بأدنى مقارنة

المادة الأولى بأنه متجزئ أقول قد عرفت لك أن مقارنة المادة وعوارضها إنما تمنع
من التعقل إذا كان التعقل بحصول صورة الشيء في العاقل وأما إذا كان بحضور ذاته
له كما في حضور المعلول عند العلة فلا يمتنع أصلا فالجزئيات المادية لما لم يكن إدراكه
لنا إلا بحصول صورها فينا ولم يكن حضورها في أنفسنا المجردة الكلية لم يكن في
قواها المادية المتجزئة فلذلك لم يمكن إدراكنا لها تعقلا بل إحساسا وتخيلا
ولكونها حاضرة بذواتها عنده تعالى علمها الحق تعالى لكونها معقولات له تعالى فلا حاجة
في إدراكه لها إلى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون إدراكه تعالى لها تعقلا ولا حاجة
هناك إلى آلة متجزئة فالجزئيات المادية بأسرها حاضرة مادية وشخصية جسمية
المعرض بين يدي معلوله له تعالى من غير نقص ولا حاجة إلى آلة متجزئة فظهر أن
هذا الدليل لا ينفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا
وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا أيضا كما مر وأما على تقدير كونه حضوريا
وبريئا عن الوقوع في الزمان كما مر وهو الحق فلا يضيع أصلا وكذا إثبات
كثير من التعقلات أقول إذا حصلت الصورة المتعقلة إنما يلزم لو لزم إثبات
شيء من التعقلات ليس نقصا له تعالى بل هو ربما يقتضي البتة بل يجب الوجه
الأول أن يعقل كل شيء أي من الكليات والجزئيات على كون علمه الأول فقط وأما ثانيا
على كون علمه تعالى منحصرا في فرده فلا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في أن كلا منهما

هو الصورة كلية تحتمل عند العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل
لك لصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل لا بصدق
على الكثرة في الواقع بل هذا المحتمل الكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا يعزب
عن علمه شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه جوهر
انسانية محفوفة بجميع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة بجهة كلية والصورة
المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في
شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد الشخصية لكن يفيد الانحصار
في الشخص وكذا يعلم عمروا بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بجميع عوارض
اخرى كل واحد منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع
في شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشتركا لكن ذلك المجموع في كثير من العوارض
الا ان هذا المجموع من حيث المجموع غير ذلك المجموع من حيث المجموع وعلى هذا
القياس كل جزئي من الجزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك اشار بقوله
مع ذلك اي مع كون علمه بالجزئيات بالوجه الكلي كما كان ذلك مراده فلا
العقل لا يعزب عنه شيء من الشخص اي بنفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم
بالجزئيات امر محل بحيث لا يعزب شيء من الجزئيات ومثقال ذرة
في الارض ولا في السموات لا ينفي فيه كون الكلية كما زعمه الجمهور وشنعوا به الا

انه

انه يكون علما صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا فيه نقص عظيم من حيث الكيفية
كما ذكرنا سابقا يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكلية الكائنة
في اول الظاهر من مذاهب الحكماء بلا ارتسام الصورة في ذاته تعالى ان الموجودات
مطلقا سواء الكائنات الفاسدة والمبدعات الباقيات في الحقيقة
حقيقة ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات هي الصور الحالة
في ذاته تعالى ونفى هذا الانكشاف كفى بها الا بمجرد كونه كفرا لو لزم عزوب
شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك فالامر ضروري
البين الذي هو من الكفار هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء والخصوصية كيفية
كون الانكشاف العلم لم يثبت بوجه عدم كونه من ضروريات الدين وظاهر ان
النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم
وقوله ونفى هذا الانكشاف لكونه غير قوله وقوله ولو فرض انه لكونه لم في ذلك
لاجل هذا النقص لا لاجل عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو
اجل قدرا واشد غورا من ان يخطر بالبال تكلفه عنه بعلم لزوم ذلك
من كلامهم ولا انه ارادوه مع ما تراهم اعز ظاهر كلامهم انه تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي وانه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث متغيرة انهم قائلون بانه
تعالى يعلم الجزئيات ومظهرياتها الكلية لا التي هي ذواتها بعلم ذلك عليم

تكفيرهم لا وذلك افترى عليهم الزام من كلامهم فلا ينبغي تكفيرهم بمجرد انكار كون
العلم وكيفيته من كيفيته وان صح تخطئتهم فان وجب الحجة فهاهنا
في هذا التفصيل تأمل فليتأمل ان هذا القائل صرح بان وجب الجهة الكل الوجه
الا قوله باعتبار الوجه العيني اشار الى ان القول بالكلية في الكل وجه والقول بعدم عزوب
شيء منه يستلزم ان حضوري العلم الحضوري لا ينافي نفى هذا النوع
من العلم بل الاستغراق على ما حققه وينافي نفي العلم راسا وابى ذلك
عن نفي الحضور باعتبار الوجه العيني كما صرح به في هذا التعريف فتامل
ولا يعزب من ذلك الا في كتاب مبين اشارة الى الحضوري باعتبار الوجه
العلمي فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار
اتصافها بالصور الموجودات والاولى ان يكتفي بعدم ان يكون الكتاب عبارة
عن اللوح المحفوظ الوجه باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة
عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وقد يكون قلم الذي به ترتسم تلك النقوش
في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل المراد في الكلية فاتحة الموجودات
والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين
عبارة عن طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار الكتاب المبين مجموع المعقول
ولا النقص والنقد فالاول عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ

والثاني

والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان النقص الا يقبل التغير والثاني
يقبله والتغير في حضورها الا يكون تغيرا في النسبة الا ضافية الى الاول قد عرفت
مما حققت لك ان التغير في حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى
بعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك
التغير في الحضور والنسبة اليه تعالى لزوم التغير والنسبة تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا
ان يكون مرتين ذلك بواسطة امر مخصص منضم اليه والمبس بالتشخص
العلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زائد في الخارج على الماهية
المتشخصة بمعنى ان الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدأ الاثار ومصدر
الاحكام وينتزع منه العقل باعتبار ذلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون
لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل كذلك يجعلها في الخارج بحيث
يمتنع اشتراكه بين كثيرين فيه وينتزع العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون
ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل لهذا ذهب بعضهم الى ان
الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار ومن به التشخص ليس الا
نفس كون الماهية مرتبطة بعلتها الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا بها كما ان ما به الوجود
ليس الا كونها مرتبطة بعلتها الموجودة بنفس ذاته كذلك والا العوارض المكتنفة بالشخص فليست
الا امارات للتشخص ولا المادة في المادية فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباطات

المنفرد بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا المهية المجعولة المرتبطة بجاعلها على وجه خاص
فالعقل اذا اعتبرت المهية من حيث هي مع قطع النظر عن هذا الارتباط الخاص
يجوز اشتراكها بين كثيرين وان يكون لها في الخارج انحاء من الارتباطات بالجاعل
فمن حيث هي هذه المهية تكون كلية مشتركة بين كثيرين واذا اعتبرت
في الخارج مرتبطة بالجاعل الحق بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك فمن حيث
هذه الحيثية يكون جزئيا حقيقيا او شخصيا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط
الخاص وعدمه فكل مهية وقعت في الخارج ومرتبطة بالجاعل الحق واقعة فيه ليست
الا جزئيا ممتنع فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت بالحس او بالعقل كليا الا
اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر
موجود في الخارج زائد على المهية منضم اليها به تصير جزئيا وشخصا ونسبته الى
المهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر لا مهية له كلية ليمتنع التشخص عن
اشتراكه بين الشخصيات ليس الا في مفهوم عرضي ولكنه اقال جماعة في الوجود
ايضا اذا عهد هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني وسيد المحققين
ومن طبقتهما زعموا ان تشنيع المتاخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعمهم ان الجماعة
القائلين بزيادة التشخص على المهية في الخارج وقال المحقق الدواني في حواشيه على

حواشيه القديم في بحث التشخص بعد تقرير كلام الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر
يعني الامر الذي يستند اليه تشخص الماديات يكون ماديا لا محالة فيمتنع ان يحصل
العلم به للمبادي العالية وهذا هو منشاء التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم
الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات ثم نقض
ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون الا حقيقة
منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت
بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية
فالاختلاف في الكلية مثلا والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف
المدرك وعلم الواجب متعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه تعالى
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فحصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس عنه تعالى
واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب
الصور انتهى وقال سيد المدققين في حاشيته على هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه
العبارة ليس الشخص الجوهري مثلا الا المهية النوعية المتميزة بالكم والكيف والوضع وغيرها
من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زايد على المهية النوعية ولذلك اذا
سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان الصورة
مانعة عن فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان الصورة غير مانعة عن فرضها الا

المدرك وحدها في الصورتين مثلا اذا امليت لي طبيعة علاقة بالحس وقلت مثلا قطرة ماء
مقدورة بالقدر الكذائي في الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء
متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في جميع الحس
فتصورك للقطرة المذكورة المدركة يمنع الشركة والتصور الحاصل بطبيعتك لا يمنعها
مع ان المتصور واحد فظهر ان منشاء المنع المذكور هو الادراك بالحس لا امر في
المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا ولو تصور الشبح البعيد اذا كان بالحس
كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته النوعية مجهولة
واذا عرفت ان التصور بوجه قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون
مانعا عن فرضها بحسب نحو الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئيات على النحو الثاني لا يلزم منه ذلك
لئن يخرج عن علمه مثقال مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع به على الحكماء بل ندرك
جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى
بالجزئي الكلي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب منه
ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو
بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك
ذلك النحو من الارتباط او بحصر اعني ادراك المهية المرتبطة بهذا النحو الخاص

من الارتباط

من الارتباط ومناط الكلية التي ايضا من عوارض المفهوم انما هو بلا ادراك له بهذا النحو
فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت
بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط كان يكون التصور حاكية عن نفس
المهية لا عن نحو وجودها وارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو
ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك
النحو من الارتباط فالداء الذي جعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات
قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع
الخارجي لا على ما ستقر لا الجماعة ومع تقدير البناء فلا حاجة بتخصيص نفي علم الواجب
والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر كونه
لا مهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا ولا على ما ذكرنا فانه تحقق
بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي
انما هو في الماديات لا في المجردات وفي المثال الذي اورده سيد المدققين لان
علمك به انما يكون جزئيا لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لكونه
الاحساس بل لو امكنك الاطلاع الحضوري بعد زوال الاحساس لادركتها جزئية
فلو امكن اطلاعك على طبيعة ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا ونحو
بالشبح البعيد ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما

او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارج
كما في الصورة المأخوذة كانت جزئيات
وان ادركت بوجه مر

هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بذاته وسائر صفاته بطلق فحيث جعل الذي
العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج فحصل بماهيته وصفاته لا يحتاج في كونه محتمع الاشتراك
فليتأمل في جميع ذلك   واعلم ان ثلث احتمالات الاحتمال الاول
ان لا يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين
والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر حصوليا   مع ما فيه يعني ان كل
واحد منهما بالصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخر جزئية وفيه
ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوي من الادراك
وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وايضا كون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي
كون احدهما كلية والاخر جزئية لجواز كون الشيء شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين
لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور يعني اذا كان كل من العلمين حصوليا
يلزم لا محالة نفي الحضور الانكشافي عنه تعالى وقد عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم
فيجوز كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم للتصحيح
كلامهم من حيث انه متعلق التكفير   وهو قسمان في بادي النظر احدهما
ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية
وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك   ولما كان بتادي النظر بالتاء المثناة
الفوقانية والتشديد النون ويمكن ان يقرء بالثاء المثلثة وتخفيف النون كلاهما الاول

اذ لا يظهر

لظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني مما ذكرنا اذ كون ذات
الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء
جزئيات حقايق والكليات ليست الا مفهومات تحتها   وهو يشبه الاحتمال
في الاذهان   واما القسم الثالث وهو الاول مما ذكرنا فحكم الاحتمال
الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحصولي
وكان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنه تعالى نفي الحضوري الانكشافي الذي به
يتعلق تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل
عدم مدخليته في تصحيح التأويل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فقط لا الذي ان
نقول مع ما فيه ايضا فتدبر   لم لم يعزب شيء عنه باعتبار الوجه اذا
لم يكن تفاوت بين الموجود العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على
ما هو زعم المؤولين لا يلزم عزوب شيء اصلا   وايضا ذلك ينافي قوله من ان
الانكشاف العلمي مما هو منهم تأمل ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهو الانكشاف
لخصوص ذلك العلم وان اريد الاعم فلا انكشاف فتدبر   ليس الا في العلم الذي هو
مع الكليات وهذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب نفيه اليهم ليس الا الحضور
العيني وهو كيفية العلم اعني كون شيء من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد
مر انه لا يصح متعلقا للتكفير للتكفير وايضا يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية

التي لم يتحقق قبل الآن ولا الحضورات الزمانية اذا لم يكن يتحقق قبل الآن ومحقق
بعد الآن ولا شك ان الحضور له والانكشاف عنده حالة وجودية حقيقية فقد
تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي فكان قد لحق له تعالى حالة منتظرة وهو مع وقد عرفت
ان ذلك ليس تغيرا في الصفات في الحال ان المتجدد له تعالى لو كان علما فقد تجدد
له تعالى علم وجودي ولما لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علم له تعالى اصلا فلا يصح التكفير
فيكون المشخص بذاته متحققا في الاشخاص المادية يعني به الامر المخصص الذي
ينقسم الماهية به يتشخص وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروجها عن متعلق
هذا العلم لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك   على ما اعتقادهم
اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق العلم الا بماهية كلية
صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم قد عرفت فيه غير مرة
وكذا في قوله فلم يخف على وجه عنه تعالى في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك يتعلق تكفيرهم
وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك تكفيرهم
وذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الانفاء ليس نفيا لعلمه تعالى حقيقة
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع اي الآن بان يكون الآن
ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب تغيرا في الحكم وان الثاني
فقوله وهذا القول كفر صريح ليس بذلك لانه انما يلزم الكفر لو كان المنفي الموقوع في

الآن

الآن مع ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذرا
عن لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الآخر اعني على
تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم
به في الآن بل انما يلزم عدم كون العلم آنيا وزمانيا فلا محذور في ذلك فعليك بالتأمل
الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ
فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي من قوله ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه في هذا المبحث ذكر العاقل
الاول اصلا فلينقل كلامه لتتبين جلية الحال حيث قال في الاشارات
في فصل عقده ليتبين فيه امكان كون الجزئي مدركا على وجه كلي بهذه العبارة
اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث يجب باسبابها المنسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
لتوافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات
وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم
انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له

نقل المحشي من الشيخ لم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع

كما يعقل الكليات

على النحو المنحصر الاول لان هذا ادراك آخر جزئي كيحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا ابد الدهر كله ولئن كان علما جزئيا وهو ان
العاقل يحقق الان بانه يكون القمر في برج كذا وبين كونه في برج كذا اما يكون كيف
معلوم في وقت من الخسوف زمان اول الحالين محدود عقلا ذلك الخسوف
قبل كون الكسوف وعنده وبعده ثم فصل آخر تذنيب فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى آخر ما نقله المحشي فلا حكم في الفصل
السابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه
وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون
على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
يعني على الوجه الكلي الغير المتغير بل يجب ان يكون فحصل من مجموع هذين الحكمين
انه يجوز ان يقع الجزئي جزئيا ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او
لم يقع وورد على اختيار الشق الاول بعين ما انه يتوجه تكفيرهم
لكون في كون ذلك محاورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان
ارادة اثبات ادراكها باعتبار الحضور العيني وما ورد عليه انهم لم يثبتوا
ذلك [illegible] لا انه يتوجه تكفيرهم ولكن توجيهه بان يقال ما ذكره على اختيار
الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا

ان الاول

ان القول بعدم ثبوت ذلك لهم صريح في نفي التكفير على عدم الاثبات الذي هو
ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول هو ما يرد على الشق الاول
مسامحة فتامل وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اما حاصل
هذا الايراد وهو التناقض بين الكلامين احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعتبار انه قال المحقق
في شرح الاشارات بعد شرح قول الشيخ المنقول انفا ان الواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الخ واعلم ان هذه المسئلة تشبه بمسئلة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الخاص وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول لا شك انه كلي لا يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل ان كان
كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة
فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال المحقق
ان وجه حل هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان العلم بالعلة يوجب العلم
ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن
الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك هناك الادراك يكون

موضوعا للتغير لا محالة لا ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول تعالى لا يكون
موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هي على الوجه الاول
وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هي على الوجه
الاول بل يجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يتصور التناقض بين ما وجه للقضية
الثالثة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا
متغيرا فان العلم هناك مطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره
في الجواب في الصواب بعين ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل ليس الا الاحساس الذي ذكره قدس سره وجعله
مناطا وماخذا آخر للدفع الشافي فليتامل اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع الفلك
الراسم لحركة للزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده منوطا
بقطعة معينة من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات
ماعدا الفلك الراسم زمانية وثانيها ان يكون تجدد الفلك الراسم للزمان
واقعا في ذاته او صفاته وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانيا وثالثها
ان يكون حدوثه ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع

الفلك

الفلك الراسم بالقياس الى ذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية
او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة و
جهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لابد ان يقع في المكان ولا يتصور
شيء يكون وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان
من اللوازم المتاخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث
فجميع الاجسام والجسمانيات حادثة او قديمة يكون مكانية بالمعنيين الا
جسم كرة العالم الجسماني من حيث المجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها
بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من المجردات حادثة وقديمة مكانيا
لشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني لا يكون ادراكه
الا بالالة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون الا جسما والجسم من حيث
هو جسم ليس من شانه الادراك والا لكان كل جسم مدركا بل لابد ان يكون
له قوة من شانها الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة او كجزء منه وهذه القوة
هو المراد بالالة الجسمانية وانه يجب ان يكون المدرك بالة جسمانية لا يدرك الا ما هو
حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة ولكن ما هو [illegible]
لابد ان يكون كذلك والزمانيات والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب
والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون جسم

من الاجسام في اي مكان كان واي جهة وحيز ووضع وفي اي زمان حاضر الجسم
آخر كذلك بل لابد له من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين يتحقق الحضور
الذي يتحقق الادراك وذلك ظاهر والا المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل
متعاليا عن الزمان والمكان فلا يكون اختلاف الاوضاع والامكنة والجهات والازمنة
الواقع في الزمانيات والمكانيات كما فيها بالنسبة اليه بل يكون كما في فيها بالنسبة
بعضها الى البعض فلا يتصور شئ منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير
غايب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة
بلا تقديم وتاخير وكون قرب بعضها الى البعض والبعد عنه وكذا تقدم عليه وتوجه
عنه الحاضر كالاينة فاحفظ ذلك فانه يكون محيطا بالكل ازلا بان
اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة الى لا يكفي هذا الكلام من المتكلمين
في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وسبق هذا
العلم بالصور والافلاطونية الى فانكرون بوجه ان يكون بانكشاف ذات
الموجودات عنده تعالى دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية
له بالنسبة اليه تعالى وانما هي لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف ما قرره المحشي
من ان خلاصة مراده انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول الصور في المبادي العالية
وبعده بانكشاف ذواتها فان قلت قد نقل المحشي في شرح الرسالة بعد الكلام الذي

نقل

نقل المحشي بهذه العبارة فان كل شئ اما ماض او حاضر او مستقبل او يوصف بغيره
الصفات تعالى اي وجه كان يثبت في جواهر عقلية يعبر عنها بالكتاب المبين
وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصور
الحاصلة في الجوهر العقلي كما هو مختار المشائين اتباع المعلم الاول ارسطاطاليس لا بالحضور
الذي ذكرت على مذهب قلت قد تبين لك في تضاعيف ما مر ان الحكماء يقول
يكون علمه تعالى بانكشاف ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده تعالى بحيث
لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف وهي المتفق مع الحكماء انه تعالى في نفس عالم
بالجزئيات وشنعه عليهم في ذلك وشدده بالغته في ان نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة في انه اذ خالفهم وشنع عليهم لقولهم الصور
الصور الحصولية ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري وهذه مخالفة اخرى وراء
المخالفة في الارتسام في ذاته تعالى كما مر والا فهم لا يقولون علمه تعالى بالجزئيات
حلاوراء كما قد علمت ذلك مرارا والتاويل هذا القول من الكلام المحشي
واشاله انما اثبات هذا العلم قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ ثبت
في قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى لا عند فيها وهو ان الجوهر العقلي الذي في الكتاب
المبين يعبر عنه بشخص الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه
فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص واحد اعتبار

عن الشيخ بالابداع ويوهم هذه الحيثية جوهر ملحوظ عقلا اذ خلق ابداعي بلا مادة
ومدة ومشتمل على اعيان جميع الموجودات وصورها فهو كتاب مثبت فيه جميع
ما صدر عن البارئ تعالى بوسط او بدونها من الازل الى الابد وتفسير المحقق الكتاب
المبين قبل هذا القول بوجه من الوجه يؤيد هذا التاويل كما لا يخفى ولكن يرد الكلام
الذي نقله المحشي من المحقق في شرح رسالة العلم في اول الكلام بسياق كلامه
كما اشرنا اليه فليت شعري فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء
ايضا فان الكلام الذي نقلنا منهم في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المحقق
في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى
على السواء كونهم غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء
حاضرة له تعالى دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بالصورة زائدة عليها
مع انهم مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا
بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السواء بالنسبة اليه تعالى في الشهود العلمي الازلي
سواء في الوجود العيني ولكن دفعة كما ذهب اليه فان الظاهر انهم يتحاشون عن الحضور
المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني كما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ
في الشفا فيما سبق ولو قالوا بكون شئ من الزمانيات والماديات حاضرا
عنده تعالى لزمهم بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده

دفعة

دفعة واحدة وكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان ما نقلنا من قولهم من العلم الحصولي
والمحقق فلا فرق بحضور الزمانيات في اوقات وجودها عنده تعالى الوجود
العيني لزم ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضى الكلام
المذكور فلا بد ان يكون علمه تعالى بها قبل زمنه وجودها بالصور التي ايده على نحو
وعنده وجودها بنفس ذواتها حيث لم يكن حضورها كذلك قبل الوجود فلا وجه
ان يحمل مذهب المحقق على التفصيل المحكي للاباعث قبل الوجود وبعده كما زعمه
المحشي بل على اعتبار المعلولات القريبة عنه المجردات وغير الزمانيات
والمعلولات البعيدة عنه الماديات الزمانيات على ما يشير به كلامه في شرح
رسالة العلم كما نقلنا فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة
وكلامه الذي نقله المحشي من شرح الاشارات من تحديده المعلولات
بالذاتية في قوله فاذن المعلولات الذاتية العاقل العاقل لما انه حاصلة
له من غير ان يحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد وحج
يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي نقله المحشي
من شرح رسالة العلم هو المراد من كلام الحكماء الذي نقله الشيخ الرئيس
المذكورين والحيرة حاصل مذهب المحقق على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات
الذاتية والمجردات بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات والماديات

بحصول الصور لها في المعقولات القريبة مطلق اي فيتناول وجدانها والجزئيات حيث لا تقصر هناك قبل الجزء وعلى هذا التوجيه يحصل التوفيق بين جميع كلماته الا انه يبعد تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي بلا طائل بل ينعكس عليه فتأمل فيه التحقيق فقال انه قال بعد ذكر التحقيق فانه مجرد او لا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان كثير الاشياء الا انه يكون حب حقايقها والذي يكون كثير التعدد مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة لا بد ان يكون اما قارة غير قارة اي لا يوجد معا او يكون قارة يوجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان ما الطبايع المعقولة اذا تكثرت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى التعيينات اشخاصها وتشخصها هي الزمان كما في الحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ويتنزه العقل من اسناده اليهما الى ان قال ثم ذكر كلام الذي ذكره المحشي بل يدل ما في كلام المدرك الاول من الماضي ليس موجودا في الحال آه انه لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معنى ان الماضي شيء وجد في زمان هو زمان ما وجد فيه الحكم والكلي يحكم بذلك بان

ظرف

ظرف وجوده فحاله الحكم او الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن قبل الحاكم مقارنا لزمان حين الا زمنة ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجود هذا الحكم والكلي يحكم بدلالة بان الماضي اي ماضي بالنسبة الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعيد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يرتب غير علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض عنا ما هو حال ولا كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان الخ فلا يكون الماضي الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان قبله والمثل الذي سيأتي بيانه ولو كان المراد بها نفس الزمانين لصح الفهم اذ الحال هو زمان لا يوجد نفسه ايضا كما تقرر في موضعه والاظهر ان يقول ان يحكم بان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان المسمى بالحال ليطابق البدل وما هو بدل منه صريحا فتدبر ولا يحكم شيء بانه موجود الآن او معدوم وذلك لان الآن عبارة عن الزمان

المقارنة لوجود الحاكم حال الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيد عن مكان الحاكم لانه الحكم كما ان هنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك يتوقف على كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم مثل الحكم بان الشيء موجود هناك بانه موجود في مكان منفرد عن البعيد عن مكان آخر او حاضر او غايب اذ الحضور والغيبة الزمانيان او المكانيان بالقياس الى الحاكم وذلك احد عدم الحكم بانه حاضر او غايب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحكم زمانيا او مكانيا وهذا هو المعنى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي اي مع الوجه الكلي الذي لم يكن العلم بالكلي فان العلم بالكلي يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الامور المذكورة كما صرح به الشيخ في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما اي بالزمان والمكان ويتنزه العقل عن اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث هي طبيعة الانسان متى وجد واين وجد وكون الجنس نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة يكون بل اذا تعين شخص منهما لهذا الانسان او هذا الخمسة والعشرة فقد يتعلق بجانب تشخصهما لا ادلال فان فيه اعترافا بان معنى

معلولاته

معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية اي على وجه يكون بحيث يشار اليها بهنا وهناك وهو كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم ان المنفي في قول المحقق او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو مثله في كونه زمانيا ومكانيا الذي يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان وكذا توهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى مكاني او زماني آخر وليس كذلك كما عرفت اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك علمه ببعض عن العلم بالآخر وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحقق فتفطن وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود اي الثبوت يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون منطبقة او لا ولا يخص تلك النسبة بالانطباق عليه فقط والا لم يكن الاجسام التي في آن ولا الاعراض التي لا تتغير زمانيا فيه او لانه ليس في الاجسام جسم لا يكون له تغير اصلا وان كان في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق الجسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من المعنى الذي ذكره في الزماني ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بالانطباق عليه بوجه من الوجوه

الكيف الثبات والاباعتبار وصف من الاوصاف   لصدق عليه انه مع الزمان
في الوجه بمعنى انه على ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بكل الوجه
ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البري عن التغير يجوز ان يثبت له
الزمان نسبة المعية وح لا يخفى اولان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة
وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان يغيب في كل زمان معين ولهذا اليوم مثلا الا
ذلك الزمان المعين لكونه معه في الوجود فظهر ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة الى
هذا اليوم ليست على السواء فيه فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء
والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه موجود معه على انه يكون هذا اليوم
ظرفا لصدق المجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا كونه
كونه معه في اصل الوجود لكن يصدق وكما انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود
لكنه موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود
مع هذا اليوم في اصل الوجود لكنه يصدق في هذا اليوم انه موجود مع ساير الازمنة
في اصل الوجود فظهر انه عدم كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم
عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص وجود هذا
اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم   كما ان نسبة
اليوم كالفلك فانه في اليوم لكونه معه في الوجود هذه النسبة اعني كونه معه في الوجود

ليست

ليست معية في اصل الوجود فقط بل خصوصية زايدة عليها وهي كون وجوده حادثا في
والنسبة الفلكية مع اليوم ليست ايضا معية في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث
مع اليوم اعني حدوث وجوده فيه بل لان كان الفلك هو الفلك الراسم كان
نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي تجدد ما كان راسما لهذا اليوم
المخصوص وان كان غير الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم لكون تجدد الاوضاع
المخصوصة للفلك الراسم بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم وقعا بالنسبة اليه
ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زايدتان على المعية في اصل الوجود التي
يكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة التي يكون لاحد الفلكين مع
يوم آخر بالتقدم والتاخر اللذين هما من مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك
الى كل يوم غير نسبته الى يوم آخر مغايرة بالشخص فلا يمكن جعلهما بالنسبة الى يوم
آخر لكونهما معية في اصل الوجود ايضا فكون الفلك اليوم في اليوم ليس لمجرد معية معه
في الوجود بل لخصوصية زايدة عليها التي لا يمكن ان تتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في
الغد انما هو لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدان نفس المعية في النسبة
في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم وقياس الى اليوم لا باعتبار
المعية في اصل الوجود ولا نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زايدة على المعية في اصل
الوجود فظاهر انه يكون اليوم في اليوم بمعنى معية معه في اصل الوجود يكون اليوم في الغد

الا ان هذا الفرض مع المعية في اصل الوجود من غير خصوصية زايدة لا يمكن ان يختلف في كونها
نسبة الى كل فتغطى جميع ذلك   غير مسلم الا ان في ذلك فائدة خارجة عن قانون
التوجيه اذ المقصود في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة فنقول
غير موصوف بذلك فقد عرفت ما يمكن به دفع جميع ذلك مع كون نسبة المجرد
الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف
نسبتها اليها واما انه ليس منحصرا في كون الاشارة معية بل ما ذكرناه على انه ايضا
ولا قوله لكنا ايضا لا نحكم الا آخر فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد بهذا الى
الامكان قريب الامكان نظير اشارتنا الى ما هناك بهذا الى الامكان قريب
من مكاننا لان مكاننا بل اشارتنا الى المكان قريب من مكاننا نظير اشارة
المكان قريب من مكاننا فتدبر ولا مجاز اشارة المجرد الا في هذا الامكان
اشارة عقلية فلا يتوجه اعتراض   لا انه فرع النظر الاول فلانه ليس في كلام
هذا المحقق اعتراف الخ قد عرفت ان منشأ توهم الاعتراف هو وعند ذلك
يضمحل هذا النظر كلا لا يخفى   لا بالصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط
اي لا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد
التصور المقابل للتصديق   بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده في كل وقت اراد كحضور كل في وقته انه يكون فيه وقته ظرفا للحضور

اي كل منها

اي كل منها حاضرة في وقت يدل عليه قوله بعد ذلك اراد بحضور كل في وقته اي يكون
في وقته ظرفا للحضور اي كل منها حاضرة في وقت يدل عليه قوله بعد ذلك والعلم ان التغير
في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل الحضور بزمان معين ومكان معين
وهذا ليس مراد المحقق لانه اذا كان حضور كل في وقته لا في زمان لم يكن كما تقرر
نسبة الازمنة اليه على السواء لان كلا منها في وقته حاضر عنده ازلا وابدا كما تقرر
نسبة جميع الازمنة اليه مع انه على هذا يكون في وقته حاضر عنده ازلا وابدا وقد عرفت
بما مر غير مرة انه لا يمكن وقد عرفت ايضا انه فرع هذا النظر عنه بما مر آنفا
ولا انه فرع النظر الثالث قد عرفت انه فاسد لا ذكرناه لا ما ذكره المحشي في دفعه يبتني
على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام المحقق الا ما لا توجيه
كما دفع النظر الثاني وذلك تبديل لكلامه   بزمان مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجوده
المتكلم مخصوصا به ليس قبله ولا بعده وكلام هذه عمر احد منا مثلا بالنسبة اليه بمعنى
ان المتصف بالحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم به بمعنى المذكور وجوده في
ليس مخصوصا بزمان دون زمان فيصح ذلك المعنى عنده تعالى وليس المتصف بالحكم الا
في الآن مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله لم يحكم على شيء بانه موجود في
الآن وجوده اوسيوجد او في ان وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله لحصول الازمنة في
وبعضها مستقبل لبعضها حال بعينه فانه بالنسبة اليه تعالى مرة وجوده او مستقبل لكل

او هي مقتضيات مختص بوجه بحيث لا يكون وجه قبل انتفاء الزمان ولا بعده واللازم
تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت من كلام المحشي من غير
ملاحظة وجه لهذا الكلام حملا وتاويل لكن المقصود كيف لا يكون المقصود وحاصل
ان المقصود والا انه ليس كله حق كما علمت لا يجرد الجمل وجعل ليس كل جهة فيه بل لكونه
عرفت بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون ذلك في العلم
الحضوري الانكشافي فقد عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد
انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم كما عرفت
من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان نفي كلامهم معترضة بكون علمه
بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها في فرد كما صرح به ثبت وهو الشائع
من تكلف كالكفر اذ بردها هذا الفقه او ورده على توجيه المحشي مع الوجهين
مع امرين آخرين احدهما تشترط لحمل العبارة على ما ان الانتقال من وجه الكلي
والوجه الكلي الى وجه شيء بالكلية من قبيل الانتقال من اللفظ الى المعنى لان دلالة
له عليه بالضرورة الدلالات وانه يمكن الانتقال لكان العبارة عليه وجه الكلي
او على وجه كما من قبيل الاضافة بحو على التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه
على زعم الخصم وفي كلام المحشي لوقوع التغير في علمه بالجزئيات وللاول غير هذين
الوجهين حمل على التكلف في توجيه المحشي فان حمل العبارة على وجه المحشي

ولكان

ولكان لا يبعد الكلي عن البعد الا انه صحيح لامكان ان يكون المراد بوجه كلي او
بالوجه الكلي الذي هو الوجه المنسوب الى الكلي كما في هذا التوجيه الا انه يرد ان
اطلاق التكلف مع هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن الحمل
مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون
اشارة الى مجموع الوجهين المورودين على توجيه المحشي مع الثالث من الوجهين
اللذين ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون
قد اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور ويمكن ان يكون اشارة الى المجموع
الاربعة او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا
كان حضورها باعتبار الوجه العيني مختص بتلك الازمنة هذا الايصح على ما هو
الحق ان ما حققنا كما مر مرارا لم يناسب المذهب الاشعري القائل بالحكم القديم الا
بخلاف غيره الغير القائل بعين ان جريان الاوصاف الثلثة بهذا التفسير عند غير
الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى كما هو يحتاج الى النفي وان اريد مطلق الحكم الحادث
او المطلق اي الكلي في نحو هذا الغرض فلا يدل على المقصود الذي هو نفي جريان الاوصاف
المذكورة بالنسبة اليه تعالى مطلقا والاتصاف بها باعتبار الافعال
الحادثة والصفات الاعتبارية الحق انه انه تعالى من حيث اسنادها اليه ثابت
ثابتة والازم انصافه تعالى ايضا بزوال كما لا يخفى على الخبير بالسنة وكذا

الاعتبارية من حيث انها صفات له تعالى كان علمه بالجزئيات باعتبار
الوجه العيني اي حال كونه ملحوظا باعتبار الوجه العيني او متعلقة باعتبار
الوجه العيني فيها الظرف ليس خبر الكان بل حال من ذات الجزئيات
فان معقوليته بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله من حيث دخول الزمان
وقوله بحسب اوصاف الثلثة الخ اوصاف بدل الضمير الموجب بجلب الزمان
فتارة فيها باعتبار التغير بالازمنة في قوله الواقعة في ازمنتها بحث لانها
فيه فانك قد عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان
فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة فهذا التاويل
لا يناسب مقتضى عبارتهم بعينها وبل كون الجزئيات حاضرة عنده في اوقاتها
بكونه تعالى بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى
عبارتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم التغير وهذا التاويل لا يناسب
مقتضى عبارتهم فان حاصل هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم بل حاضرة عنده
في اوقاتها عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بحسب الانتصاف
في نفس هذا التغير فهذا انما هو لا يناسب مقتضى عبارتهم فان الحاصل بالنسبة اليه
فغير لازم لانه انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا
يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان اريد عدم التغير في كونه تعالى بحيث يحضر عنده

الجزئيات

الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات الزمانية فهو لا عدم التغير
في كونه بحيث كما اليس عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم
التفصيلي بالجزئيات حيث كان مقتضى عبارتهم الذي هو نفي التغير في
الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عبارتهم نفي الحضور الحادث
الزمانية فتاويل كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده كل في
وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عبارتهم
الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية فتامل فهذا التغير من لوازم
عدم التغير في العلم القديم لعين ان علمه الاجمالي القديم لما اقتضى تغير المتغيرات
وتجددها في اوقاتها وجهاتها المختلفة بحسب المصالح وتادية الاسباب
المودية اليها وكان علمه التفصيلي بها على وجه انها المتجددة المستلزمة
لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلزم تجدد ذلك العلم وذلك لعدم تجدد
المعلومات لزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد تلك المعلومات ومن هو
ترى ان هو غريب لا يخفى عليك كما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم انما يقتضي
تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو على
المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى هي من تلك
الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة كون

علمه في بما عليه وجه ان المتغيرة لا يلزم تغير علمه في بما من حيث هو علم به وهذا
اعرف   والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين هذا هو المراد في الحكمة
اهل البيت عليهم السلم وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية
من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره
وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى وانما في تفصيله كلام ليس هنا محل ذكره
ذكره بالقياس الى وجود وجود منا منفردا في سلسلة الاسباب مقطوع النظر
عن تقدمه عليها ولا بالقياس الى الكل اي المجموع في السلسلة سلسلة الاسباب
والضمير في قوله اختياره راجع الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول
اي اختياره للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل
والامكان باعتبار القياس الى الكل هو فقط عن الفاعل القريب فتدبر
هل نحن علماء وقادرون لا لانه وهب العلم للعلماء اقول الامام المراد ان اطلاق
العلم والقادر علينا ليس كاطلاقهما عليه من وجه فان اطلاقهما عليه من
الاهو باعتبار قيام مبدا اشتقاقهما من العلم والقدرة عليه واطلاقهما علينا
ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء علينا بل انما اطلقوا لفظ العالم علينا
من حيث صدوره انه تعالى هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد لغيره لا

لا يمكن ان يكون عاريا عن وصف الكمال فحكمه علينا في بانه عالم لا يجامع الك وعلم كون شي كما
عن علم الكيب ليس يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه علينا ذاته في الاول
الا انه لكن لا يكون الكمال في سائر صفاته الكمالية   كلام مختصر تحوه باوهام ابتدعوا
والانسان لكونه ذوها نفسه في اب اوقات العقول ان كانت في ادراك
امور فيها كاملة بالغة الى كنه الاشياء وحقائق الامور على ما هي عليه لكنها
فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته تكون كالاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور
وحقيقته بل لا يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فكذلك العقول
بالنسبة اليه تعالى وقوله في ادق معانيه حال عن الضمير المفعول في غيره
اي حال كون المميز كائنا في ادق معانيها المعنوي ولو دقق في تميزه غاية
التدقيق اجود وقوله نهاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لائقا
بجلاله تعالى بل انه مصنوع مثلكم راجع اليكم غير جدير بجناب الجلال وفي شرح
والبديهة وامثالها اي ومثل ذلك القصد في صفة الجيرة فانه
راجع الى انه منفي الجيرة عن الاحياء ومقدر ليكون كل ذي حيوة وقوله لعل النمل
الصغار تشبيل لطيف معروف بالقياس اليه تعالى واثبات ناصف نا الكمالية وفيه شبهة
لقول المتكلمين ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
زعما منهم في الحقيقة ان العقول قاصرة   اذا كان ذاته تعالى الفاعل للفعل

وعلمه يوجب لغيره ان الفاعل لم يمكن صدوره مقابل ذلك عنه الا ان يمكن امكانا ذاتيا
فانه المعتبر في مفهوم القدرة كما مر ولا ان الممكن امكانا ذاتيا   لا انه الكل من مقابله
يعني ان ذاته تعالى تقتضي مشيته وارادة ما عليه ذاته تعالى ترجيح كل ما هو الكل واصلح
بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الفعل اعني وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا
اصلح من عدمه تقتضي ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا للخصوصية لكونه
وجود زيد مثلا ولم يتحقق في عدمه لكونه شرا وقبيحا بل لما هو اصلح لخصوصية كونه عدمه
ولكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضى ذلك لا الشيء الآخر فامتنع صدوره وعدمه الآخر
من مقابل الوجه ترجيح الوجه الآخر هو بسبب اقتضى بل كونه خيرا لا الامر ذاته فلا يمتنع في
الامكان الذاتي فلا يلزم ان يسروره ما هو خير وصلاح في وقت شرا وفساد في
وقت آخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم كون شيء من المقدورات خيرا او صلاحا
بالذات او كونه شرا وفسادا لذاته بل كل ما هو خير فانما هو خير بالنسبة الى
نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك فيظهر الخير بالذات والشر بالذات في التحقيق او
بالذات والكشف الحقيقي ان نسبته تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فقط ولا شيء اخر منفصل
وليس قبله زمان فان قلت هذا اعني عدم وجه وقت قبل وقت الايجاد
جملة الحكماء في بحث حدوث الاجسام موجب لتخصيص الايجاد بالوقت الحادث
حيث قال وخصص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله فاجاب الخيام حيث حكم

لعدم المخصص قلت اراد الخيام بالزمان الزمان الموجود المنقضي اجزاؤه في
الخارج الذي لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء لا الزمان
الوهمي الذي ليس له تقضي اجزاء في الخارج بل اجزاؤه كنفس ماهيته محض ليس شيء
منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد
في كل جزء منه كما هو راي المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المتعلقة بمباحث
الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المصنف بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا اعم
من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وجعله ايضا
ولصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث الى
مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان ذلك الامور من مقتضيات
النظام الاصلح صريح في ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب الذي نسبوه اليهم
فانهم لو قالوا به لم يكن جوابا لذلك الجواب بل لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم
اصلا فتفطن   منقوض بالتخصيص اي بتخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح
فانهم يخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح ناشيا من ذات
من ترجيح ذات الارادة والا اذا كان فلا امتناع فيه عندهم
وكلام الشيخ في نهاية السقوطات نظرا الى ان مقتضى هذا الكلام اعني
كون الارادة غير زائدة على الداعي فان مفهوم الداعي لم يمكن ان يكون عينا او غيرا

بل لعل الظاهر بحسب العرف ان يكون غيره او نقول ما ذهب اليه المصنف وغيره من المحققين
من كون النفس عالمة بذاته في مرتبة ذاته فهو وقوع فيما وقع قدس سره النقل الى تعريفه
بالادراك ثم اعلم ان المراد من الادراك في عبارة المصنف ليس مطلق المراد
بالعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات من طرق الحواس
لان جميع ذلك مما يثبت بالادلة البتة بل المراد هو الادراك المتعلق
بالمحسوس بما هو محسوس اذا كان صادرا عنا ليس حسا وهذا النوع الخاص
من الادراك لم يثبت بالادلة المصنف بل عن ادلة العقل بل الادعى
عدم امكان اثباته بدليل العقل والعلم الحضوري الثابت لنا في جميع الاشياء
وان كان شبيها بهذا النوع من الادراك الذي عندنا بالاحساس الا انه ليس حسا
حقيقة وانما جزم المصنف قدس سره بان ثبوت هذا النوع من الادراك انما
هو طريق اثباته هو السمع ولعل الوجه ان المراد به ليس شيئا من معاني العلم
المذكورة بل المراد به هو الذي عندنا بالاحساس في فصل كلامه لان السمع دل
لكن لم يقع احساسنا بالحواس لنظافة متواترة على كونه سميعا بصيرا
والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس
المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بآلة جسمانية ودل العقل
على تنزهه تعالى عنه فيجب تخصيص العقل بكونه بآلة والظاهر ان السمع والبصر حقيقة

في الادراك

في الادراك ليس المخصوص مطلقا اعم من ان يكون حصوله بآلة او بدونها ولو
فرضنا كون الحصول بآلة معتبرا في معناه الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور
اعني الادراك المخصوص بلا آلة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي والحمل عليه حقيقة
سيما وكون الآلة شرطا في حصوله مطلقا ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت
له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري الا ان السمع ورد
في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف
سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان تاويل السمع والبصر بالعلم
بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح والاعم المشهور
بين طلبة العصر بناء على كون ذلك مذهب اصحابنا سيما المصنف ممنوع بل
بل الحق انهما صفتان زايدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المصنف المنقول
عن شرح رسالة العلم اعني قوله صرح بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم
مطلقا بل المراد انه هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه آخر كلامه المنقول عنه
قوله مع القوى التي يدركه الحواس وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري
وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس قلت بان
العلم الحصولي والحضوري وهما انما التفاوت بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء
الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو حصل

ان تعلق بوجه منها اليقيني لم يشك العقل في ان الالتفات في كون اتم واعلى العالم
بسبب بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة لعلم يمكن ان يتبدل لدى نشأة
وخصوصية اخرى يكون فيها ادراك العقلي اجلى من الحس والفرض ثبوت التفاوت
بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والماهيات وبين العلم بالجزئيات
سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول لو فرض لم يكن اتم من العلم بها لكن
الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها واليقين اقول العلم الحضوري الانكشاف اتم من الحصولي
لان الاول يستلزم انكشاف وجوده وحقيقته والثاني انكشاف بهيئة بحسب
ولا شك ان الخصوصية في الوجه الحسي ازيد منها في الوجه العقلي فان الخصوصيات في العقليات
لا يعين ذاته اذ هي لوازمها كما في الجزئيات والعلم اصل الوجه وان
العلم بالخصوصية فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس لان المراد
هو الانكشاف في الخصوصيات الزائدة على اصل الوجه بهذا التخصيص لا يناسب
عموم عبارة المتن فقد عرفت ان التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى باحساس
بلا آلة الحمد لله الذي وفقنا بالاتمام والصلوة على رسوله خير الانام وآله الكرام
ولا اتمل الطلبة ان لا ينسوا في الحقير لمحمد صادق محمد جعفر القهه القربه
اللهم اغفر ذنوبهما واستر عيوبهما بحق محمد واله اعلى الله صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين
یا قاریا خاطی سل الله حسن ... خیر ...
فقد وقع الفراغ من ...
في يوم الاثنين من شهر رمضان ...
في سنة ... الف ١٢٠